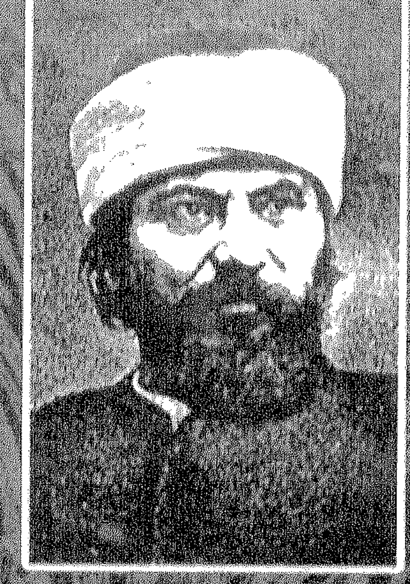
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الآثار الكاملة



السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني

الشيخ محمد عبده

٧

التعليقات على شرح العقائد العضدية

إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي

مكتبة الشروق الدولية







بسم الله الرحمن الرحيم



التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية

الكتاب : **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**
المؤلف : السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ومحمد عبده
إعداد وتقديم : سيد هادي خسرو شاهي
الطبعة الأولى ـ القاهرة
تاريخ النشر : ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م



القاهرة ـ كوالالمبور ـ جاكارتا ـ لوس أنجلوس

تليفون وفاكس : ٢٥٦٥٩٣٩ ـ ٤٥٤٤٤٦٧ ـ تليفون : ٤٥١٩٦٢٨
Email : adel almoalem<shoroukintl@Yahoo.com>

الآثار الكاملة

(٧)

السيد جمال الدين الحسيني (الأفغاني)

الشيخ محمد عبده

التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية

إعداد وتقديم

سيد هادي خسرو شاهي





الفهرست

الـمـوضــوع الصفحة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم

سيد هادي خسروشاهي



بسم الله الرحمن الرحيم

«العقائد العضدية» تأليف عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجى المتوفى - فى عام ٧٥٦هـ من علماء الكلام الكبار وكتاب «المواقف» من مؤلفاته أيضًا، وقد قام جلال الدين الدوانى وهو من العلماء المشهورين فى الفلسفة والكلام، بكتابة شرح لهذا الكتاب، الذى يعتبر من الكتب المهمة فى العلوم الربانية لدى إخواننا أهل السنة.

وكتاب «التعليقات» القيم صدر فى مصر مرة أو مرتين باسم الشيخ محمد عبده، وتاريخ تحريره حسبما جاء فى الكتاب هو سنة ١٢٩٢هـ، أى عندما كان السيد يقيم فى مصر ويدرس الفلسفة، فى حين أننا نعلم جميعًا أن الشيخ محمد عبده فى ذلك التاريخ بالذات، كان لا يزال طالبًا شابًا فى الأزهر ومن تلامذة السيد الممتازين، ولا يعقل أن يقوم طالب فى سن الثانية والعشرين من عمره بتأليف كتاب معتمد ومهم على هذا المستوى العلمى.

ويذكر محمد عبده نفسه كما ورد فى المجلد الأول من «تاريخ الأستاذ الإمام»، بأنه: «تعلم الإشارات وحكمة العين وحكمة الإشراق وعقائد جلال الدين الدوانى عند السيد. . . .» وهكذا، فإنه يصرح بأن علاقته بهذا الكتاب ستكون فى مستوى تلميذ يتعلم عند السيد ولا يبدو من المعقول أن تكون هذه التعليقات من الشيخ نفسه.

واللافت للنظر، أنه فى بعض الحالات قام الشيخ محمد عبده وبتوقيع منه، بكتابة هوامش على نص «التعليقات» وهذا من المستبعد، أن يقوم المؤلف مرة أخرى وبتوقيعه الخاص، بكتابة هوامش على تعليقاته!.

والأهم من كل ذلك، أنه يقول فى التعليق رقم ٤٨ لدى البحث حول الإلهام الإلهى: «هذه القضية تحتاج إلى تفصيل ونحن تناولناه فى رسالتنا حول مسألة الواردات. . . .» وطبعًا نعلم أن رسالة الواردات هى من السيد جمال الدين الحسينى، وقام الشيخ محمد عبده بصياغتها، كما صرح بذلك فى مقدمتها.

ومما يدعو إلى مزيد من اليقين، هو استخدام الكلمات والتعابير التركية والفارسية والهندية والفرنسية والإنجليزية فى أماكن عديدة من الكتاب، ونحن نعلم

بأن الشيخ محمد عبده لم يكن يعرف فى تاريخ تأليف الكتاب، أيّا من هذه اللغات، بل إن أستاذه جمال الدين الحسينى، هو الذى كان يعرف هذه اللغات.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، جاء فى الكتاب: «الوجود، المعبر عنه فى الفارسية بـ هستى! والعالِم ما يعبر عنه فى الفارسية بـ دانا والله فى الفرانسوية ديو، وايزد ويزدان فى الفارسية وخود آينده معناها الوجود بذاته. خود بالفارسية: النفس وآينده اسم فاعل من آمدن، يعنى المجىء....».

وطبعًا فالشيخ محمد عبده نفسه، لم يكن على علم بأن الكتاب سيصدر باسمه فحسب؛ لأن الطبعة الأولى للكتاب صدرت فى عام ١٣٢٣هـ، أى بعد وفاته ولو كانت صدرت إبان حياته لا شك أنه وكما هى عادته، لم يكن يسمح بنشر الكتاب بدون اسم أستاذه.

ومن المناسب أن نشير إلى أن تعليقات السيد على شرح العقائد العضدية توقفت فى الرقم ٢٢٢، وإذا انتبهنا إلى القضايا المطروحة بعد هذا العدد نجد أنها تتعلق بالقضايا الفلسفية العميقة والأبحاث الاعتقادية المتنوعة والمختلفة، كالمعاد الروحانى وقضية الصراط والميزان والخلود فى الجنة أو النار ثم قضية العصمة والإمامة بعد النبى (ﷺ) يتضح جليًا لماذا اختتم السيد بحثه؟

أى بعد طرح قضية المعاد الجسمانى، ينهى السيد فجأة تعليقاته بهذه الفقرة:

«.. إلى هنا انتهى بنا سير الفكر، فوقف القلم، والحمد لله حيث بالخير تم.. وكان ذلك فى أواخر ذى الحجة الحرام، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها وعلى آله وأصحابه».

فى الحقيقة، ينبغى القول: إن أستاذنا الشيخ، نعنى السيد جمال الدين، توقف عن الاستمرار فى البحث تجنبًا من الخوض فى قضايا خلافية، وبالأخص قضية الخلافة والإمامة، وإلا فإن الخوض فى قضايا كهذه بالنسبة للشيخ محمد عبده وبالنظر إلى معتقداته، أمر سهل ويسير جدًا وليس من المعقول أن يتوقف قلمه عنده!...

سيد هادي خسرو شاهي

القاهرة: رمضان المبارك ١٤٢٢هـ

المقـدمـة

دراسة حول كتاب:
التعليقات على شرح الدواني
للعقائد العضدية

الدكتور محمد عمارة



بسم الله الرحمن الرحيم

هذا النص هو عبارة عن كتاب كبير، جاء في صورة تعليقات (حواش) على شرح جلال الدين الدواني[١] على العقائد العضدية، لصاحبها عضد الدين الإيجي[٢].. وهو نص فلسفي على درجة عظمى من الأهمية والخطورة في العلوم الإلهية، لا يدانيه نص آخر من النصوص التي كتبت بمصر في هذه القضايا، في تلك الفترة من التاريخ.

والأمور التي بعثت على شكنا في نسبة هذا النص إلى الأستاذ الإمام محمد عبده كثيرة، في مقدمتها:

أولاً: أن الفراغ من تحرير هذا النص قد حدث «في أواخر ذي الحجة» سنة ١٢٩٢هـ، أي أوائل سنة ١٨٧٦م.. ولا نعتقد أن أربع سنوات من صحبة الشيخ محمد عبده للأفغاني كافية لتبلغ به هذا المستوى الفلسفي غير العادي في أمور، هي أعقد ما عرض للفلاسفة والمتكلمين منذ أن عرفت الفلسفة وعرف علم الكلام.. ولقد كان الشيخ محمد عبده لا يزال حتى ذلك التاريخ طالبًا في الأزهر، لم يتخرج

(١) محمد بن أسعد الصديق الدواني (٨٣١-٩١٨هـ/ ١٤٢٧-١٥١٢م) أحد الفلاسفة الباحثين، تولى قضاء فارس وتوفي بها.. كتب عددًا من المصنفات، وصنف مجموعة من الشروح والحواشي على بعض نصوص الفلسفة والكلام، وإلى جانب كتبه العربية ألف عددًا من الرسائل باللغة الفارسية.

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) من علماء الكلام والأصول واللغة والبلاغة والتاريخ.. وكتابه (المواقف) أحد المصنفات الشهيرة في علم الكلام. نشأ بفارس، ونسبته إلى بلدته «إيج»، ومات سجينًا بقلعة كرمان بعد خلافه مع حاكمها. ولقد ترك آثارًا فكرية في فروع المعرفة المختلفة التي نبغ فيها.

بعد، كما أن مضامين مقالاته الإنشائية المنشورة - حتى بعد هذا التاريخ - كانت لا تزال بسيطة، بل وسطحية جدا إذا ما قورنت بهذا النص الفلسفي العميق. .

ثانيا: أن هناك اختلافًا بيِّنًا، في مستوى العمق، وأيضًا في بعض وجهات النظر، بين هذا النص وبين النص الآخر الذي أودعه الأستاذ الإمام آراءه الكلامية بعد ذلك، وهو (رسالة التوحيد). ولا يحق لأحد أن يحتج بأن آراء الرجل ربما تطورت، وبأن (رسالة التوحيد) ربما جاءت دون تعقيد؛ لأنه قد ألفها ككتاب مدرسي، لطلبة المدرسة السلطانية ببيروت أولاً سنة ١٣٠٣هـ/ سنة ١٨٨٦م، ثم في مصر بعد عودته إليها من بيروت. .

ذلك أن الحجة الثانية إذا صحت فإن الأولى لن تصح، وهي المتعلقة بتطوره الفكري؛ إذ لو كانت أفكاره التي أودعت (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) قد تطورت لعدلها عند طبع هذه التعليقات، خصوصًا وهو لم يعزم على طبعها إلا في أواخر حياته، أي بعد تأليفه لرسالة التوحيد.

ثالثًا: أن أسلوب هذه التعليقات خال من السجع، في حين أنها مكتوبة في مرحلة كان أسلوب الأستاذ الإمام لا يخلو فيها من السجع الملتزم إلا عندما يكون النص لغيره، وتكون له فقط الصياغة والتحرير. .

رابعًا: أن سياق التعليقات و **«فن»** تأليفها يقطع بأن كاتبها كان يدرس **(شرح الدواني للعقائد العضدية)**، وأنه كان يلقي بهذه التعليقات وهو يشرح القضايا التي عرض لها كل من «الإيجي» و«الدواني»، و«الدواني» بالذات. . . ولم يذكر أحد ممن أرخ للإمام في فترة حياته تلك أنه قرأ على تلاميذ له، ولا على طلبة الأزهر الذين كان يعيد عليهم دروس الأفغاني التي كان يلقيها ببيته في «خان الخليلي»، لم يذكر أحد ممن أرخ لحياة الإمام في هذه الفترة أن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي شرحها لزملائه الطلاب.

خامسًا: أننا نجد العلاقة قائمة، بل وقوية، بين جمال الدين الأفغاني،

و«الدواني»، وأيضًا «العضد»، فهما من بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة الذين قرأ لهم وخالط فكرهم في أدوار التكوين الفكري لعقله الفلسفي، وذلك إلى جانب ابن سينا والغزالي وابن رشد والإمام الرازي وابن خلدون، والسهروردي، والكاتبي، والشيرازي.. إلخ.. إلخ..[١].

وأكثر من ذلك فإن الذين أرخوا لهذه الفترة من حياة الأفغاني في مصر يقطعون بأن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي شرحها لطلاب علمه في منزله، وأنه قد علق عليها بما عهد عنه إزاء الكتب التي كان يشرحها ويتخذ من قضاياها مناسبات لطرح أفكاره على مريديه.. ففي هذه الفترة من حياته أقبل عليه والتف حوله لفيف من طلبة الأزهر «فكان ينبههم إلى ما في الإعراض عن الدراسات الحكمية (الفلسفية) ـ من علمية وصوفية ـ من نقص في العالم الإسلامي، يجعل نتاجه العلمي ضئيلاً منقوصًا، ونظره إلى الحقائق العلمية سطحيًا غير نافذ، حتى حبب إليهم شعورهم بهذا النقص السعي إلى تلافيه، فرغبوا إليه أن يدرِّس لهم طائفة من الكتب، فأقبل يقرئهم من عوالي كتب الكلام والأصول: العقائد النسفية بشرح التفتازاني، و **(العقائد العضدية بشرح الدواني)**، والتوضيح لصدر الشريعة بحاشية التفتازاني: التلويح، ومن كتب المنطق: شرح القطب الرازي على الرسالة الشمسية، والمطالع للأرموي، ومن كتب الحكمة العليا والتصوف: الإشارات لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردي، **والرسالة الزوراء للدواني**، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب: الجغميني، والطوسي.. مع التوسع في كل ذلك، وإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمقالات.. وكان في مقدمة المنتسبين إليه والآخذين عنه.. الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده[٢].

---

(١) انظر كتاب (التفسير ورجاله) للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ص ١٥٣، طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، مايو سنة ١٩٧٠م.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٧. ونحن عندما ننظر في هذه التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، نأسف كل الأسف لضياع شروح الأفغاني هذه على هذه الأمهات من كتب الحكمة والمنطق والتصوف لهذه الكوكبة من علماء الإسلام؛ فلا شك أن في تعليقاته عليها وشروحه لها ما كان سيبرز لنا قسمة الفلسفة من شخصيته بأكثر مما هي بارزة الآن.

ويؤكد هذه الحقيقة المهمة أنها مروية عن الإمام محمد عبده ذاته، بواسطة صاحبه وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، الذي يؤرخ لهذه المرحلة من حياة الأستاذ الإمام فيقول: «أخبرني الأستاذ الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ أنه قرأ على السيد (جمال الدين الأفغاني) كتاب (الزوراء) للدواني، في التصوف، و (شرح القطب على الشمسية)، و (المطالع)، و (سلم العلوم)، من كتب المنطق.. و (الهداية)، و(الإشارات) و (حكمة العين)، و (حكمة الإشراق)، في الفلسفة، و**(عقائد الجلال الدواني) في التوحيد**.. و (التوضيح) مع (التلويح)، في الأصول.. و(الجغميني)، و (تذكرة الطوسي)، في الهيئة القديمة، وكتابًا آخر في الهيئة الجديدة، نسيت اسمه..»[1].

فالأستاذ الإمام يعترف بأن علاقته بهذا الكتاب هي علاقة التلميذ الذي تلقى شرحه عن أستاذه جمال الدين.

فإذا علمنا أن «الرسالة الزوراء» للدواني ـ التي ورد هنا ذكرها ـ قد وردت المقارنة بينها وبين شرح الدواني للعقائد العضدية في ثنايا التعليقات التي نحن بصدد الحديث عن تحقيق نسبتها لصاحبها أدركنا أننا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق نسبة هذا النص إلى الأفغاني لا إلى الأستاذ الإمام.

سادسًا: أن كل الكتب التي شرحها الإمام ـ في هذه الفترة من حياته ـ للطلاب في الأزهر، أو في منزله، كانت من بين تلك التي شرحها أستاذه الأفغاني في بيته، مثل «إيساغوجي» في المنطق، و «شرح العقائد النسفية» لسعد التفتازاني، مع حواشيه، ومقولات السجاعي بحاشية العطار.. وغيرها.. مما يؤكد أن المصدر والمنبع ـ هنا ـ كان هو الأفغاني، وأن دور الأستاذ الإمام قد كان ـ يومئذ، بالنسبة لهذه النصوص الفلسفية ـ هو دور **النقل** إلى حلقة أخرىٰ من الطلاب والمريدين، **ودور الصياغة والعرض والتحرير**..

* * *

---

(١) (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ١ ص ٢٥، ٢٦.

تبقى بعد ذلك مشكلة أن الأستاذ الإمام قد وضع اسمه في مقدمته **المسجوعة التي طبعت في صدر هذه التعليقات غير المسجوعة!** ، وقال فيها : «أما بعد . . فيقول من جد بالحق جده ، الفقير إلى ربه «محمد عبده» : هذه **كلمات قليلة** تسفر عن دقائق جليلة ، أبرزها فيض الأول ، مع ما عندي من العجز والكلل . فقلت وعلى الله توكلت : . . » ثم أخذت تتوالى التعليقات بأسلوب فلسفي لا يعرف السجع ، ولا مكان فيه للمحسنات ، ولا تناسب بينه وبين السطور التي قدم بها لها الأستاذ الإمام . .

وهذه القضية تقتضي منا نظرة فاحصة ، بمنهج تحقيقي ، في نصوص الكتاب وما عليه من تعليقات ؛ عسى أن نجد في هذه النصوص ما يزيل بقايا الشبهات التي يمكن أن يتعلق بها أولئك الذين ينسبون هذا النص إلى الأستاذ الإمام . . فماذا يعطينا النص من دلائل في هذا الباب؟ :

١ ـ إن على هذه «التعليقات» «هوامش»[1] وضعها الأستاذ الإمام عند عزمه على طبع الكتاب ، وقد وضعت في أسفل الصفحات ، ويبلغ عددُها ثلاثة وعشرين «هامشًا» ، وتبلغ في الحجم ما يوازي اثنتي عشرة صفحة إذا جمعت على حدتها : . . وهذه «الهوامش» تقدم لنا أكثر من دليل قاطع على أن صاحب (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) ليس هو الأستاذ الإمام . . فالهامش الخاص بالتعليق (١٤٥) ، والذي يعلق به الأستاذ الإمام على عبارة : «وبالجملة ، فالمعلول الأول مثلاً ، بوجوده الخارجي ، إنما يتبع علم الذات بالذات ، **إذ مجرد علم الذات ، علم مبدئيتها**» ، يقول فيه الأستاذ الإمام : «**قوله : إذ مجرد . .** إلخ . . وإن شئت قلت : إن الواجب بعلمه بذاته ، قد علم سلسلة الممكنات ، إلى غير النهاية ، بعلم المبدئية إلخ» .

والشاهد الذي نلفت إليه الأنظار ، ونستدل به هنا على ما نقول ، هو تعبير

---

(١) [illegible] «الهامش» ، وهي من الكلمات [illegible] من التعليقات ، لأنها [illegible]
الهوامش [illegible]

الأستاذ الإمام بـ «قوله . . » فالقائل هنا بالقطع غير الأستاذ الإمام، إذ هو يشير إليه بضمير الغائب، ومعنى ذلك أنه ليس هو صاحب هذا الكتاب، وإنما هو صاحب هذه «الهوامش» على هذه التعليقات.

وهناك «هامش» آخر يعطينا دليلاً ثانيًا مشابهًا لهذا الدليل، وهو ما كتبه الأستاذ الإمام **على عبارة التعليقات** الواردة في التعليق (١٥٢) والتي يقول: «ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين والمقدمات»، فيقول «هامش» الأستاذ الإمام معقبا: «**فإن زعم** أن المعجزة بنفسها. ليست برهانًا قلنا: . . . »..

والشاهد الذي نستدل به هنا هو أنه يشير إلى صاحب «التعليقات» بضمير الغائب، قائلا: «فإن زعم. . » وذلك يقطع بأنه ليس هو صاحب هذه التعليقات. .

وهناك «هامش» ثالث يعطينا دليلاً آخر مشابها، نجده في العبارة الواردة بالتعليق (١٥٩) والتي تنتهي بكلمة: «فتأمل»، فيأتي «هامش» الأستاذ الإمام مبتدئًا بقوله: **«أمر بالتأمل. .»**. فهو يتحدث عن صاحب (التعليقات) الذي «أمر بالتأمل» بضمير الغائب، قاطعًا بذلك أنه ليس هو صاحب هذه التعليقات. .

٢ـ في «الهامش» الذي كتبه الأستاذ الإمام على العبارة الواردة بالتعليق (١٥٢)، دليل على أن جهد الأستاذ الإمام هو جهد «التحقيق والتعليق» على هذا النص الذي قلنا إنه للأفغاني، ففي التعليقات عبارة تتحدث عن خوارق العادات، وأن مجرد حدوث الخارق مقترنا بدعوى النبوة والرسالة ليس كافيًا في وجوب التصديق، وضرب مثلاً «بابن مقنع» الذي ادعى الرسالة وظهر على يديه خارق للعادة، ومع ذلك فهو كاذب. . تقول العبارة: «وكيف يكون مجرد الخارق، موجبًا للقطع عند الاقتران بالدعوى؟! وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله، ممن قد رقمت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان وغيره». . فيأتي «هامش» الأستاذ الإمام ليقول لنا: «ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه ثم يغيب. وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعري في قوله:

أفق إنما البــــدر المقنع رأســـه

ضــــلال وغي مـــثل بدر المقنع

وإليه أشار أبو القاسم «هبة الله بن سناء الملك» الشاعر، في قوله:

إليك فـــمـــا بدر المقنع طالعًـــا

بأســحــر من ألحــاظ بدر المعــمم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم». . وهو «هامش» «مـُحـقق» يتناول بالتعليق والتحقيق نصا كتبه كاتب آخر، يعرف ذلك بداهة كل من له دراية بكتب التحقيق، وما عليها من «هوامش» وتعليقات وتحقيقات.

٣ ـ وهناك دليل ثالث نستخرجه من نصوص التعليقات، وهو على جانب كبير من الأهمية؛ لأنه يحدد أن الزمن الذي شرح فيه (شرح الدواني على العقائد العضدية) كان في بدء إقامة الأفغاني بمصر، وقبل أن تتهيأ للشيخ محمد عبده أية أدوات يستطيع أن يدخل بها مثل هذا الميدان. . ففي التعليق (٦٤) يتحدث صاحب التعليقات عن الزمن الذي هو فيه، والذي يلقي فيه تعليقاته على نص الدواني، فيقول: «. . زماننا هذا الذي قد قام فيه القسيسون على ساق، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر. .»، فيأتي «الهامش» ليحدد هذا الزمن، بالنسبة لتاريخ طبع هذا الكتاب للمرة الأولى، فيقول: «كان هذا من فوق ثلاثين سنة». . فإذا كان الأفغاني قد جاء إلى مصر مقيما، وعرفه الأستاذ الإمام وصاحبه وتتلمذ عليه سنة ١٨٧١م، وإذا كانت وفاة الأستاذ الإمام قد حدثت في سنة ١٩٠٥م، فإن بين التاريخين أربعة وثلاثين عامًا، وإذا كانت «هوامش» الأستاذ الإمام هذه قد كتبت قبل طبع الكتاب ـ الذي طبع عام وفاته، أدركنا أن شرح نص الدواني على العقائد العضدية إنما كان في باكورة السنوات الأولى لمجيء الأفغاني إلى مصر سنة ١٨٧١م، يوم كان الشيخ محمد عبده مجرد طالب في الأزهر يخطو خطواته الأولى على سلم التحصيل لمثل هذا اللون من ألوان التفكير. . وعلمنا كذلك أن التاريخ المحدد للفراغ من هذه

التعليقات في سنة ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٦م، إنما هو تاريخ الفراغ منها، أو تاريخ صياغتها وتحريرها في صورتها هذه، **وهما التحرير والصياغة اللذان قام بهما الأستاذ الإمام بعد إملاء النص من الأفغاني على تلاميذه ومريديه. .**

وإذا كانت هذه بعض الأدلة المستخرجة من «هوامش» الأستاذ الإمام، فإن هناك أدلة كثيرة يمكن استخراجها من نص (التعليقات). . ونحن نقدم منها ـ هنا ـ البعض، على سبيل المثال:

٤ ـ في التعليق (١٨٤) يتحدث صاحب (التعليقات)، فيقول: «. . . فقول المعتزلة: (يجب على الله الأصلح) إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، **ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصًا الماتريدية**، لأنهم لا يجوِّزون العبث عليه تعالى». . فنحن هنا بإزاء فيلسوف يتحدث عن الماتريدية، ومن هم على شاكلتهم بأنهم «أصحابه». . فإذا وضعنا في اعتبارنا سنوات ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣م، وتخيلنا الأفغاني الفيلسوف، ومحمد عبده طالب الأزهر، فلا شك أن هذا القول سيكون من نصيب الأفغاني وليس محمد عبده!.

٥ ـ في التعليق (١٤١)، وأثناء الحديث عن رأي للدواني الشارح، يقول صاحب التعليقات: «. . وأنا أقول: لا وجه لالتزام الشارح هذا القول، مذهبا للمتكلمين. ونفى بعده عن مذهب الحكماء، **فإنه ـ كما لم يقل به أحد من الحكماء ـ لم يقل به أحد من المتكلمين سواه»**. . فمن الذي يستطيع في ذلك التاريخ أن يصدر مثل هذه الأحكام القاطعة، ويقول إن هذا القول لم يقل به أحد من الحكماء، ولم يقل به غير الدواني من المتكلمين؟!. . من يستطيع ذلك بمصر في ذلك التاريخ؟!، لا أعتقد أن في مصر بأسرها من كانت له إمكانية ذلك سوى جمال الدين الأفغاني. . فنحن نعلم مناخ الحركة الفكرية يومئذ، وكيف أن النوافذ التي فتحها الطهطاوي في ذلك القرن كانت ـ أساسًا ـ على أوروبا وحضارتها الحديثة، بينما ظلت دراسات الفلسفة والمنطق محرمة في الأزهر. . حتى أن الشيخ عليش كان يذهب بعصاه ـ بعد ذلك

التاريخ ـ كي يضرب محمد عبده ويفض مجلسه الذي ينقل فيه إلى طلبة الأزهر بعض ما يقوله الأفغاني ـ في بيته ـ من أفكار الفلاسفة والمتكلمين . . فقبل الأفغاني لم تعرف مصر ـ في عهدها ذلك ـ اهتمامًا بهذه الدراسات ، وغير الأفغاني لم يكن هناك مفكر بمصر يومئذ يستطيع أن يجلس ويصدر مثل هذه الأحكام .

٦ ـ ليس هذا هو المثال الوحيد للنقد الموجّه من صاحب التعليقات للدواني ، بل إن انتقاده ينتشر خلال التعليقات . . وعلى سبيل المثال فهو ينتقده بل ويهاجمه ويفند شروحه في التعليقات : (٢٤) و(٢٩) و(٣٧) و(٣٨) و(٤١) و(٤٢) و(٤٣) و(٤٤) و(٤٥) و(٤٦) و (٤٧) و(٤٩) و(٥٣) و(٥٤) و(٥٦) و(٦٧) و(٧٢) و(٧٩) و(٨٧) و(١٠١) و(١٤٥) و(١٦٨) و(١٧٦) و(١٨٠) و(١٨٩) . .

وفي هذه التعليقات يوجه إليه الانتقادات التي تصفه «بالتمويه» و «الزعم» ، وتقرأ عبارات مثل : «إن كلام الشارح من أصله بين الفساد» ، و «في غاية الفساد» ، وأنه «يلعب بالخيال لغفلته عن مأخذ البرهان» ، وأنه قد «حصل له اشتباه» ، و«في كلامه خبط ، وإيهام الغلط» ، وفي عبارته «قلق ، وتشويش» ، وكلامه «لم يأت بما يعلق بقلب الأذكياء ، ولا بما يحتاج إليه طالبو اليقين» ، وأن في كلامه «افتراء على الحكماء والمحققين» ، وأنه أحيانا «لم يفهم حقيقة كلامهم فأورد عليهم ما لم يكن يرد» ، وأنه «لقصوره عن بيان مذهب الحكماء أتى بعبارة شنيعة لا يليق أن يتفوه بها عاقل . فضلا عن حكيم عمدته البرهان!» . .

إلى غير ذلك من النقد الذي وجهه صاحب التعليقات إلى الدواني شارح (العقائد العضدية) .

بل لقد ضمت التعليقات نقدًا موجهًا إلى المصنف ـ عضد الدين الإيجي ـ عندما وصفته «بالتوهم» ، ووصفت بعض آرائه بأنها «خرافة سقيمة» ـ التعليق (٧٩) ـ كما يوجه صاحب التعليقات نقده إلى التفتازاني ، صاحب (المقاصد) ، مع الإيجي ، ويرجع غلطهما معًا إلى توغلهما في «المقالات اللفظية» ، التي جعلت سامع بعض

أقوالهم «يتجرع الغصص من أوهام بعضها فوق بعض!» ـ التعليقات: (٧٩ ـ ١٠٧ ـ ١٠٨)..

وغير الدواني والإيجي والتفتازاني ينتقد صاحب التعليقات كلا من: إسماعيل ابن مصطفى الكلنبوي (١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) وعبد الحكيم السيالكوتي (١٠٦٧هـ/ ١٦٥٦م) وأبي حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م) وأبي الحسن الأشعري (٢٧٠ ـ ٣٣٠هـ/ ٨٨٣ ـ ٩٤٢م) والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)، وتتناثر انتقاداته هذه في التعليقات: (١٤٥) و (١٥١) و(١٥٣) و (١١٥) و (٢١) و (١٤٨) و (١٣٨). وهي الانتقادات التي تستخدم كلمات «الزعم» و «الهباء المنثور» و «الهذيان» و «الإغراب» و «عدم الإحاطة» وصدور الكلام «من غير عارف» وورود الكلام على نحو «غير تام»..

بل إن صاحب التعليقات يسحب انتقاداته أحيانًا غير قليلة إلى متكلمي أهل السنة عمومًا، فيصف بعض آرائهم بأنها «هذيانات لا قيم لها»، وأنهم «يقتفون آثار المقالات، وتمويه العبارات» وأن «مثل هذه الأراجيف» التي قرروها في بعض القضايا إنما هي من «باب الطغيان في القول» وثمرة «للتعصبات المذهبية والعصبية التي تخشع بين يديها عصبية الجاهلية»، وأن بعض كلامهم «في غاية البرود، مخالف للذوق والعقل والشرع، ورمي بغير برهان..» وأن «أرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين. بأن سموا أنفسهم (أهل السنة)، وقد برئت منهم السنة وصاحبها!». وتتناثر انتقاداته تلك في التعليقات: (٨١) و (٩١) و (٩٢) و (٩٧) و (١٠٤) و(١١٣) و (١٤٥) و (١٤٩) و (١٦٢) و (١٧٤) و (١٨٠)..

ولا نعتقد أن باحثًا محققًا يدرك مكان الفيلسوف جمال الدين الأفغاني ومكان طالب الأزهر ـ يومئذ ـ محمد عبده، يجد من المستساغ أن يقول بأن صاحب هذه الانتقادات الموضوعية والمؤسسة على البحث والاجتهاد الفلسفي، هو طالب الأزهر محمد عبده دون الفيلسوف جمال الدين!!.

٧ ـ دليل سابع، وقاطع، نستخرجه من نصوص التعليقات، نجده في التعليق (٤٨) عند الحديث عن علم الله سبحانه، فإن صاحب التعليقات يحيل على رسالته (الواردات)، فيقول: «وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله، وقد يأتي. وقد بسطنا الكلام فيه بسطًا إجماليا في رسالتنا (الواردات) ولعلنا نأتي على غايته في كتاب آخر».

ولقد حققنا نسبة رسالة (الواردات) هذه إلى الأفغاني، مستدلين على ذلك بكلام الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه.

ولقد تكررت، في التعليقات، الإشارة والإحالة إلى رسالة (الواردات)، أكثر من مرة، كما في التعليقات: (١٤٧) و(١٧١) و(٢٠١)..

٨ ـ دليل ثامن، نستخرجه هو الآخر من نصوص التعليقات، ونلتقي بجزئياته في عدد منها، مثل التعليق (٤٨)، عندما يعد صاحب التعليقات بتناول مسألة علم الله في كتاب آخر.. وفي التعليق (١٤٩)، عندما يتحدث عن مسألة اختيار الله في أفعاله، والخلاف اللفظي حولها، ثم يقول: «ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها إيضاحًا شافيًا في غير هذا الكتاب..».. وفي التعليق (١٨٧)، عند التعرض لقول الأشعرية: «إن الله لا يصدر منه القبيح»، فيقول: «هذا قول جميل، أخذوه على غير وجهه، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب»..

فهذه الوعود الكثيرة المتناثرة في التعليقات، والتي قدمنا نماذج منها، لا يمكن تصور صدورها عن محمد عبده، طالب الأزهر، ابن الأربعة والعشرين عامًا!.

وتفسيرها أنها وعود من الأفغاني بتوفية هذه القضايا حقها من الشرح في الكتب الفلسفية والكلامية الأخرى، التي كان قد أخذ في شرحها وإشاعة أفكارها، فيما يشبه البرنامج المنظم ـ في بيته ـ على زواره وطلاب علمه ومريديه.

٩ ـ ثم إن هناك مجموعة من الحقائق الأخرى التي نلتقي بها في ثنايا هذه التعليقات، والتي إذا جمعناها كونت قسمات بارزة ومميزة لصاحب هذه

التعليقات، وجعلتنا نقطع ـ على ضوء وضع ومكانة وإمكانيات كل من الأفغاني ومحمد عبده في ذلك التاريخ ـ بأن صاحب هذه التعليقات هو الأفغاني وليس محمد عبده، فالتعليقات كانت تلقى دروسًا يشرح بها صاحبها (شرح الدواني على العقائد العضدية). . وفي تلك الفترة الزمنية كان الشارح والمدرس هو الأفغاني، بينما كان محمد عبده في مكان المريد المتلقى عن أستاذه، والمدون لأمالي هذا الأستاذ. . ولقد سبق أن أشرنا إلى رواية المؤرخين الثقات بأن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي عرضها وعلق عليها الأفغاني في تلك الفترة الزمنية بمنزله بخان الخليلي بالقاهرة. . أما النصوص التي ضمتها التعليقات ـ والتي تشهد بأن هذه التعليقات كانت هي موضوعات الدرس ـ فإنها كثيرة. . فصاحبها يقول، مثلا، في ختام التعليق (٧٩): «وبالجملة، فالكلام مع الناظرين في هذه المسألة طويل، والوقت ضيق!». . وفي التعليق (١٦٨) يقول: «فدقق النظر جدا، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت ونقص المرام!». . وفي التعليق (٨٦) يقول: «وليس هذا الكتاب كتاب البسط في المقال!».

فهو هنا، وفي كل حالة من حالات تلك الأمثلة، مدرس وشارح يختتم مجلسا من مجالس الشرح لحلقة تلاميذه ومريديه. .

وكما قلنا، فلقد كان المدرس الشارح يومئذ هو جمال الدين. .

١٠ ـ هذا الشارح المدرس لم يكن ـ كما تؤكد نصوص تعليقاته ـ إنسانا عاديا، ولا متوسطا، بل ولا قريبًا من قمة العلم والفلسفة الإلهية؛ لأن تعليقاته هذه تقطع بأن منشئها هو قمة القمم في الفلسفة الإلهية في ذلك التاريخ وذلك المحيط، ونستطيع أن نلمس هذا من عمقها وإحاطة صاحبها بمذاهب علماء الكلام والفلاسفة والمحققين والحكماء، ومن مقارناته بين هذه المذاهب، وملكة النقد القوية التي تحلى بها، والجديد الذي يقدمه في الجدل الذي زخرت به هذه التعليقات، كما نستطيع

أن نلمس هذا مباشرة من عديد من النصوص التي ترسم صورته وتحدد مرتبته في هذا المقام. .

فهو يتحدث ـ في التعليق (٤٥) ـ حديث مَنْ أحاط علما بمذاهب الحكماء في وحدانية الذات الإلهية، عندما يقول: إنه «قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد. وألحقوا هذا الحكم بالبديهات، ونبهوا عليه ببعض تنبيهات، منها ما ذكره الشيخ الرئيس في (الإشارات) حيث قال: . . إلخ . . إلخ . . ».

وفي التعليق (٨٠) يتحدث «المحقق» ويقول لسامعيه: «ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحققين!».

وفي التعليق (٨٣) يكشف عن أنه صاحب مذهب في «التحقيق»، عندما يقول: «وهذا قول يجري على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء!».

أما التعليق (١٥٣) فإن بعض عباراته تكشف لنا أن صاحبه ليس مجرد «محقق» وصاحب نظر فلسفي. وإنما هو قد بلغ في هذا المضمار مبلغ من لديه من الحقائق الفلسفية والصوفية فوق ما تطيقه مدارك السامعين. فهو يقول لسامعه: «وههنا سر لو اطلعت عليه لقمت على الساق، وهمت هيام المشتاق، ولكن لعدم الاستعداد، ما أمددت المداد بالإمداد؟!».

وفي التعليق (٢١٠) يتكرر الموقف عندما يقول: «وهذا قول مجمل، فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب، بل تحته سر عجيب فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى. فافهم!».

وهو هنا يذكرنا بكبار فلاسفتنا، من أمثال أبي الوليد بن رشد (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١٢٦م) عندما كانوا يمسكون عن «كشف» كل الحقيقة في كتبهم «الكلامية»، ويحيلون صاحب الاستعداد إلى «كتب الصنعة»! بل إن صاحب

التعليقات يجهر بهذا في التعليق (١٨٩) عندما يقول: «فافهم وأمعن النظر، وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث، **ولكن لا يتحمله علم الكلام!**».

أما في التعليق (٢١٩) فإنه يكشف لنا كيف أدرك نظره في عبارات الدواني ما لم يدركه جميع الذين «نظروا» قبله في هذه العبارات، يقول: «وقد خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح، فبعدوا عن الغرض في كلامهم، وخلطوا كثيراً!».

فهل يحق لباحث أن يتصور هذا الكلام كلاماً لمحمد عبده، طالب الأزهر، ابن الرابعة والعشرين، الذي كان في بداية تلمذته على الأفغاني، يسجع عندما ينشئ، ومبلغ جهده يومئذ لم يتعد تحرير أمالي أستاذه ونقلها إلى حلقة من حلقات المريدين الطالبين في الأزهر الشريف؟!.

١١ ـ ثم إن هذه التعليقات تكشف لنا أن صاحبها كان عالماً بعدد من اللغات غير اللغة العربية، فهو في شرحه لاسم الذات الإلهية وحديثه عن صفاته يقارن المعاني التي لمصطلحات هذا المبحث في اللغات: العربية، والفارسية، والتركية، والهندية، بل والفرنسية، والإنجليزية.. وتلك كانت ـ يومئذ ـ إمكانيات الفيلسوف جمال الدين ـ كما هو ثابت من ترجمته التي كتبها المؤرخون لحياته وتربيته وتعليمه ـ ولم تكن بالقطع إمكانيات محمد عبده في ذلك التاريخ.

وإذا شئنا أمثلة على هذه الحقيقة وجدنا التعليقات تمدنا بالكثير..

ففي التعليق (١٥١) ينقل صاحبه عن كتاب (الداوستان) وهو كتاب فارسي..

وفي التعليق (٧٩) يلجأ إلى اللغة الفارسية في الانتصار لمذهبه وهو يفسر معنى «الوجود»، فيقول: «والتقرير الحق لكلامهم أن يقال: ليس الوجود ما ألفوه من انتزاعات، أو ما ظنوه من وصف قائم، **بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج، المعبر عنه في الفارسية بـ(هست)..**».

وفي التعليق (٨٨) يلجأ للفارسية في تحديد معنى «العالم»، فيقول: «ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها: العلم، أو من قام به صفة زائدة يقال لها: العلم، كما بني عليه. **ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا)**، وفي سائر اللغات بمرادفه، ويعبر عنه في لغتنا ـ أي لغة الفلاسفة الإلهيين المتوصفين ـ بمن كشف له حقيقة الأمر. وقواعد العربية ـ في فن الاشتقاق، لإجراء التعاليم، أو ما يشبه ذلك ـ لا تقدح في البراهين العقلية. . ».

ويعود إلى نفس القضية في التعليق (٩٦) فيقول: « . . بل معنى العالم: **ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا) وبمرادفه من سائر اللغات، كما قدمنا. وليس يفهم منه أهل تلك اللغات: من قام به (وانست) أو مرادفه**، بل يفهمون منه المنكشف له الشيء على الوجه الخاص، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علمًا أم لا . . ».

وفي التعليق (٢١١) تتسع دائرة مقارناته اللغوية، وهو يعرض «لأعلام ذات الرب»، فيقول: «ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك على ما شاءوا. . ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى، ثم نعبر عنها بمشتق يطلق عليه، وإن هذا إلا تسمية، وأما من فرق بين التسمية والتوصيف، فذلك رجل قد خنقته العربية! **وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات، وقصور عن الاطلاع**. . ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية، مما يدل على الله تعالى، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر، **كـ (ديو) في الفرنساوية، و (دئو) في الهندية، و (ايزد) و (يزدان) في الفارسية**، فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه».

وفي التعليقين: (٢١٣) و (٢١٤) يقدم تفسيرات لمعاني الكلمات الفارسية والتركية التي وردت في (شرح الدواني على العقائد العضدية). . فلقد ذكر الدواني كلمتي (خداي وتكري)، ويفسرهما الأفغاني، فيقول: «خداي: اسم الله بالفارسية. و تكري ـ بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة ـ اسم الله بالتركية». . كما

يفسر معنى عبارة الدواني : **(خود آينده)** فيقول : إن معناها : «الموجود بذاته» . خود ـ بالفارسية : ـ «النفس» و **«آينده»** : اسم فاعل من **«آمدن»** بمعنى : «المجيء» ، أي آت بذاته . . » .

فهذه التعليقات تأتي دليلاً على أن صاحبها كان عالمًا بهذه اللغات غير العربية ، إلى الحد الذي يمكنه علمه بها من أن يتناول مصطلحات «أعلام ذات الله وصفاته» ـ كما وردت بهذه اللغات ـ والمعاني الفلسفية التي لهذه المصطلحات ، مع مقارنة كل تلك بمثيلاتها في اللغة العربية . .

كما يكشف هذا الدليل أن المجلس الذي كانت تلقى فيه هذه الشروح والتعليقات كان يضم نفرا من السامعين الذين يحسنون الفارسية والتركية . . وهي أمور تقطع بأن جمال الدين كان صاحب هذا المجلس ومنشئ هذه التعليقات ، فلم يكن محمد عبده ـ طالب الأزهر يومئذ ـ على علم بهذه اللغات حتى يغوص في بحرها بحثًا عن المعاني الفلسفية لأعلام الله وصفاته .

إذن فنحن نرى **أن صاحب التعليقات هو الأفغاني ، وأن تلميذه محمد عبده هو جامعها ومحررها ، على العادة التي شاعت وأصبحت قاعدة في علاقة الأفغاني بمريديه ، أن يملي ، ويكتب تلاميذه ومريدوه . . ولقد كانوا يكتبون نص كلماته ، حتى لو ضمت الأمثلة والمصطلحات العامية ، ولم يكن لأحد منهم أن يتدخل في التحرير والتدوين بالصياغة والتعديل سوى المريد المفضل : محمد عبده . .**

ولقد كان الأفغاني يسمح ، بل ويوعز ، إلى مريديه أن ينشروا أماليه بأسمائهم في الصحف والمجلات ، ومن هنا كانت نسبة عدد من نصوصه ، التي أملاها ، إلى عدد من هؤلاء المريدين مسألة مألوفة للمعاصرين ، فهي نصوص تعبر عن فكر هذه المدرسة التجديدية ورأس هذه المدرسة بنشر أفكاره إما بأسماء مستعارة ـ مزهر بن وضاح مثلاً ـ أو بأسماء مريديه ، تشجيعًا لهم على الكتابة وتقديمًا لهم إلى الرأي العام ، ومحاولة منه كي يصنع كوكبة من الكتاب المنشئين . .

١٢ ـ وإذا كان لنا أن نضيف إلى ما قدمنا من حقائق ـ تشهد لرأينا هذا ـ حقيقة أخرى، فإنها تأتي قاطعة وصريحة ، ـ فمحرر ومدون التعليقات ـ الذي نقول إنه الشيخ محمد عبده ـ يذكر في متنها أنه يدون عن أستاذه، الذي يملي هذه التعليقات فيحكي نقد أستاذه ـ الذي يدعو له بدوام العمر وخلوده ـ لبعض آراء الإمام الغزالي، فيقول: «قال الأستاذ ـ خلد الله دوامه ـ: العجب لهذا الكلام، كيف صدر من مثل هذا الإمام؟ . .

أما أولاً: . . » ثم يستمر في عرض آراء الأستاذ . .

وفي نفس التعليق ـ التعليق (٢١) ـ ترد عبارات لصاحب التعليقات تدل على أن محمد عبده كان واحداً من الحاضرين للدرس المتلقين لهذه التعليقات، إذ يذكر صاحب التعليقات اسم محمد عبده، وهو يضرب مثلاً من الأمثلة التوضيحية لإحدى قضاياه عندما يقول:

«وقد قالوا: لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضي أربعين ألف سنة، من أي جزء فرضته. وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع، بعد مضي أربعين ألف سنة، يحدث في العالم مثل ما كان أولا، **حتى لو كان في الوضع الأول من يكون اسمه (محمد عبده) فقد يكون في الوضع المشابه له من يكون اسمه كذلك، وهكذا جميع الحالات والكيفيات التي كانت، يكون مثلها . .»** .

١٣ ـ كما نلتقي في هذه التعليقات بإحدى العبارات التي ميزت أسلوب الأفغاني عن أسلوب محمد عبده، والتي نستطيع أن نقول إنها كانت من «اللوازم» أسلوب جمال الدين . . فعندما ترد الإشارة إلى عالم قد انتقل إلى جوار ربه، يكون المألوف في أسلوب محمد عبده الترحم عليه، بعبارة رحمه الله . . . أما الأفغاني فإنه يستخدم غالبًا عبارة: «قدس سره» . . وهي عبارة نلتقى بها في التعليقات . .

١٤ ـ ودليل أخير يتعلق بتاريخ الطبعة الأولى للكتاب الذي ضم هذه التعليقات، فلقد قال الشيخ مصطفى عبد الرازق في محاضرته عن الأستاذ الإمام في ذكراه

بالجامعة المصرية ـ يوليو سنة ١٩٢٢م ـ: إن هذه الحاشية (التعليقات) قد طبعت قبل وفاة الأستاذ الإمام، وعندما رجعنا إلى طبعتها الأولى، التي أخرجتها المطبعة الخيرية، والتزم بطبعها «عمر حسين الخشاب» وجدنا على صفحة غلافها الداخلي تاريخ سنة ١٣٢٢هـ، مما يعنى أن الكتاب قد طبع في حياة الأستاذ الإمام، وأنه قد رأى اسمه على غلافه، ورضي بنسبته إليه . . ولكننا وجدنا الحقيقة عكس ذلك، أو لا تعني ذلك، ففي الصفحة الأخيرة من الكتاب (ص٢١٢) تحديد لتاريخ طبع الكتاب بأنه «أواخر شعبان المعظم سنة ١٣٢٣هـ» .

ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد توفي في ٧ جمادى الأولى من نفس العام ـ سنة ١٣٢٣هـ ـ أي أن الكتاب قد طبع بعد وفاة الإمام بأربعة أشهر، وهي الوفاة التي أعقبت مرضًا استمر عدة أشهر. بل إن اسم الإمام يذكر في الصفحة الأخيرة من الكتاب هكذا: «العلامة الأوحد، الفهامة الأمجد، المرحوم الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية . . » .

وإذن، فليس صحيحًا أن الكتاب نشر في حياة الإمام . .

* * *

ونحن لا نريد أن نطيل أكثر من ذلك في إيراد الحجج والأدلة على أن كتاب (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) إنما هو للأفغاني، وأن جهد الشيخ محمد عبده فيه إنما هو جهد الصياغة بعد التلقي، ثم التحقيق والتعليق . . ويكفي للقارئ، فضلاً عن المحقق، أن يختار أي نص من نصوص هذه التعليقات البالغة حدا كبيراً من الدسامة والعمق والإحاطة بمشكلات الفلسفة وعلم الكلام، وأن يقارن بينها وبين أسلوب الأستاذ الإمام في تلك الفترة، والذي كان لا يزال أسلوب مبتدئ ملتزم للسجع عندما ينشئ، كي يؤمن ـ كما نؤمن ـ ويوقن ـ كما نوقن ـ أن الذين نسبوا هذا النص إلى الأستاذ الإمام، ورتبوا ما رتبوا على ذلك من آراء، قد خانهم التوفيق؛ لأنهم لم يسلكوا الطريق العلمي لتحقيق النصوص . .

وإحقاقا للحق، نقول إن الشيخ رشيد رضا قد أدرك بحاسة «السلفي المحافظ» أن فكر هذه التعليقات متميز عن الفكر الذي عرفه عن الأستاذ الإمام في هذه الموضوعات، ولكنه لم يصل إلى تحقيق نسبتها إلى صاحبها الفيلسوف الأفغاني، ولعله لم يحاول ذلك. . فبينما نجده قد احتفل كل الاحتفال «برسالة التوحيد» واعتبرها «معجزة من معجزات النبي، عليه الصلاة والسلام، ظهرت على يد الأستاذ الإمام، وآية من آيات الإسلام. . إلخ. . إلخ»[1]، نجده يقول عن هذه التعليقات: إنها «غاية الغايات في علم الكلام، وتحقيق مسائله، وتحرير الخلاف بين المتكلمين، وبيان ما هو لفظي منه وما هو حقيقي، وقد اهتدى في كثير من أبحاثها إلى أن الحق في العقائد هو مذهب السلف، **ولكن كثيراً من نظريات المتكلمين وتأويلاتهم ظلت ناشبة في ذهنه زمنًا طويلاً، ولا يزول مثل هذا إلا رويدا رويدا. .»؟!!**[2] فهو هنا يكاد أن يقول، بل قال بالفعل، إن أفكار هذه التعليقات من أثر علاقة الأفغاني بالإمام في فترة حياته الأولى، وإن هذه الآثار ظلت ناشبة في ذهن الإمام، وإن أثرها لا يزول إلا رويدًا رويدًا؟!. .

* * *

.... وبعد:

فلقد كتبتُ هذه الدراسة ـ التي حققتُ بها وفيها نسبة هذا النص ـ «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية» ـ إلى جمال الدين الأفغاني. . وليس ـ كما شاع ـ إلى الإمام محمد عبده ـ . .

كتبتُ هذه الدراسة قبل نحو ربع قرن، ونشرتها ضمن التقديم لأعمال جمال الدين الأفغاني[3]. . والآن. . ونحن بصدد تقديم «الآثار الكاملة لجمال الدين»،

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام جـ ١ ص ٧٧٩.

(٢) المصدر السابق جـ ١ ص ٧٧٨.

(٣) طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت عام ١٩٧٩م.

تلك التي جمع شواردها، وتتبع متفرقاتها في مكتبات الشرق والغرب، العالم الجليل **السيد هادى خسرو شاهي**، أود أن أقول :

إن هذه التعليقات، التي أملاها جمال الدين الأفغاني، على شرح الدواني للعقائد العضدية، في سبعينيات القرن التاسع عشر الميلادي ـ أي قبل قرن وثلث القرن ـ قد مثلت ـ في يقظتنا الفكرية الحديثة ـ بواكير التجديد لعلم الكلام الإسلامي، ليكون هذا العلم ـ كما كان في عصور نشأته وازدهاره ـ الفلسفة المتميزة لعقيدة الإسلام وأمة الإسلام وحضارة الإسلام .

فعندما أملى الأفغاني هذه التعليقات، كان التراجع الحضاري للأمة الإسلامية قد آل بعلم الكلام الإسلامي إلى محض مماحكات لفظية، ومجرد جدل عقيم غلب عليه «الشّغب» بين تيارات الجمود والتقليد، الأمر الذي أحدث فراغا فلسفيا لدى العقل المسلم، وجفافا وعقما في هذا الميدان من ميادين التفكير. فكان أن انفتحت الأبواب أمام الفلسفات الوضعية والمادية الغربية، التي جاءت إلى عالم الإسلام في ركاب الغزوة الأوروبية الحديثة، كى تملأ هذا الفراغ الفلسفي، كجزء من منظومة التغريب التي أخذت تتسلل إلى العقل المسلم في ذلك التاريخ . .

وهنا كانت ريادة جمال الدين الأفغاني الفلسفية، عندما توجه إلى تجديد علم الكلام الإسلامي، ليكون ـ كما كان قديما ـ الفلسفة المؤمنة للأمة المسلمة، والعقلانية المؤمنة المنافحة عن دين الإسلام . .

وبعد هذه الريادة ـ التي تمثلت في هذه «التعليقات» ـ توالت إبداعات الأفغاني في حقل الفلسفة الإلهية . . فأملى «رسالة الواردات في سر التجليات» . . وكتب «رسالة الرد على الدهريين» . . ثم جاء تلميذه الإمام محمد عبده فكتب «رسالة التوحيد» . . ثم جاء تلميذهما الشيخ مصطفى عبد الرازق «١٣٠٢ ـ ١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥ ـ ١٩٤٦م» فكتب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وفيه جعل علوم

الأصول الإسلامية ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ هي الإبداع الفلسفي للعقل المسلم ولحضارة الإسلام . . فانفتح الباب ، وتمهد الطريق لتجديد علم الكلام الإسلامي ، كي يكون الفلسفة المؤمنة ـ والمتميزة ـ للإسلام والمسلمين . .

لقد كتب «ألفريد جيوم Alfred Guillaume» متعجبا ـ وهو ابن الحضارة الغربية التي أقامت التناقض الحاد بين الفلسفة والعقلانية وبين الإيمان والدين ـ كتب متعجبا من قدرة المسلمين على إبداع عقلانية مؤمنة ، وفلسفة دينية ، تجسدت في علم الكلام الإسلامي ، الذي مثل ـ وفق عبارة «جيوم» ـ : «فلسفة منطقية . . تُدْرَسُ بوصفها من صميم العقيدة الدينية . . . »[1] .

* * *

واليوم . . ومد اليقظة الإسلامية يعلو مكتسحا الأنساق الفكرية و«الأيديولوچيات» الغربية الوافدة . . وظاهرة الصحوة الإسلامية قد غدت وتغدو أعظم ظواهر العصر الذي نعيش فيه . . وطلائعها تتوجه للقيادة في ميادين تحرير الأرض . . والعقل . . والأموال والثروات . . تشهد الساحة الفكرية ، على امتداد عالم الإسلام ، جهوداً ملحوظة على درب التجديد الفكري ، في ميادين السياسة . . والاجتماع . . والاقتصاد . . والعلاقات الدولية . . والآداب والفنون . . إلخ . . إلخ . . وتشتد الحاجة إلى أن يولى هذا العقل المسلم المزيد من الاهتمام لتجديد علم الكلام الإسلامي ، لتتكامل سمات وقسمات هذا «البديل الحضاري الإسلامي» ، الذي تسعى اليقظة الإسلامية إلى بلورته «مشروعا نهضويا» ، يحرر العقل المسلم من فكرية التغريب والتبعية الثقافية ، ويعيد لهذه الأمة تميزها الحضاري ، الذي هو «بصمة الإسلام» في منتدى الحضارات والثقافات . .

ولهذه الحاجة الفكرية . . ولهذه الضرورة الحضارية . . تأتي أهمية إعادة النشر

---

(١) جيوم : «الفلسفة وعلم الكلام» ص ٣٧٩ . طبعة بيروت عام ١٩٧٢ م ـ ضمن كتاب «تراث الإسلام» .

لهذا النص الفلسفي العميق، الذي أملاه جمال الدين الأفغاني، في صورة «تعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية». . في ضمن مجموعة «الآثار الكاملة» التي قام بجمعها ودراستها كما أشرنا العالم الجليل، السيد هادي خسرو شاهي ونشرها مرة في إيران، والآن ينشرها في القاهرة. . لتعم الفائدة. . بإذن الله.

والله نسأل أن ينفع به اليوم وغدا. . ودائما. . كما نفع به في الأمس القريب والبعيد. . إنه ـ سبحانه وتعالى ـ أعظم مسئول وأكرم مجيب.

دكتور محمد عمارة

القاهرة ٢٩ ربيع أول ١٤٢٢هـ

٢١ يونية ٢٠٠١م

شرح العقائد العضدية

تأليف: محمد بن أسعد الصديق
« جلال الدين الدواني »



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية، وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع الكلامية، صلِّ على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان، المشيد بلوامع السيف والسنان، وعلى آله وأصحابه الأعيان، المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان.

«وبعد»، فيقول الفقير إلى عفو ربه الغني، محمد بن أسعد الصديق الدوّاني، ملكه الله نواصي الأماني: إن«العقائد العضدية» لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها، ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها، أو أومأت إليها. ولم أطلع على شرح لها يكشف مقاصدها، ويبسط فوائدها، بل لم أر لها ما يعد في عداد الشروح، إذ كل ما وصل إليّ من ذلك مقدوح ومجروح، فحدا بي ذلك إلى أن أشرحها شرحًا وافيًا بحل المعاقد، وتبيين المغالق، كافيًا في تحقيق المقاصد، والتفصي عن المضايق. ولم أسترسل مع شغب القيل والقال، على ما هو دأب أهل الجدال، القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال. بل اتبعت الحق الصريح، وإن خالف المشهور، وأخذت بمقتضى الدليل، وإن لم تساعده مقالات الجمهور.

قال المصنف رحمه الله:

١ـ (**قال النبي صلى الله عليه وسلم**): هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه.

وعلى هذا لا يشمل من أوحي إليه ما يحتاج إليه لكماله في نفسه، من غير أن

يكون مبعوثًا إلى غيره، كما قيل في «زيد بن عمرو بن نفيل» اللهم إلا أن يتكلف. والرسول قد يستعمل مرادفًا له، وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة، فيكون أخص من النبي، واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر، أو من النُّبوة، بمعنى الارتفاع. أو هو منقول من النبي، بمعنى الطريق. واللام فيه للعهد الخارجي، أو المراد به الفرد الكامل، على ما ينساق إليه الذهن في المقام الخطابي.

(ستفترق أمتي): أي أمة الإجابة، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلَّم، وهو الظاهر، فإن أكثر ما ورد في الحديث، على هذا الأسلوب، أريد به أهل القبلة. قال بعض شراح الحديث: ولو حمل على أمة الدعوى لكان له وجه. وأنت تعلم بعده جدا، فإن فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير.

(ثلاثا وسبعين فرقة):

٢ـ السين: إما للتأكيد فإن ما هو متحقق الوقوع، قريب كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾[1] أو بمعناه الحقيقي، إشارة إلى أن الاختلاف متراخ عن حياته، صلى الله عليه وسلم. وما يتوهم من أنه: حمل على أصول المذاهب، فهي أقل من هذا العدد. وإن حمل على ما يشمل الفروع، فهي أكثر منه. توهم فاسد، لا مستند له، لجواز كون الأصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد. وقد يقال: لعلهم في بعض من الأوقات بلغوا هذا العدد، وإن زادوا أو نقصوا في أكثر الأوقات.

(كلها في النار):

٣ـ من حيث الاعتقاد، فلا يرد أنه: إن أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع، فإن المؤمنين لا يخلدون فيها. وإن أريد مجرد الدخول، فهو مشترك بين الفرق، إذ ما من فرقة إلا وبعضهم عصاة. والقول بأن معصية الفرقة الناجية مطلقًا مغفورة،

---

(١) الضحى: ٥.

بعيد جدا، ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيبًا في تصحيح العقائد.

(إلا واحدة. قيل: ومن هم؟): أي الفرقة الناجية.

٤ ـ **(قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي)**: رواه الترمذي. والأصحاب جمع صحْب جمع صاحب، أو جمع صَحب مخفف صَحِّب بمعنى صاحب. وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم، مؤمنًا به، سواء كان في حال البلوغ، أو قبله، أو بعده، طالت صحبته أو لا.

(وهذه): إشارة إلى مقاصد هذه الرسالة.

(عقائد): المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده، من غير تعلق بكيفية العمل، ككونه تعالى حيًا، قادرًا، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات. وتسمى تلك الأحكام: أصولاً وعقائد، واعتقادية، يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل، كوجوب الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم. وتسمى: شرائع، وفروعًا، وأحكامًا ظاهرة.

(الفرقة الناجية وهم: الأشاعرة): التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري. وهو منسوب إلى «أشعر» وهي قبيلة من اليمن. وقيل إلى جده «أبي موسى الأشعري» رضي الله عنه.

فإن قلت: كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟.

قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة، فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضي الله تعالى عنهم، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي

عن أئمتهم، لاعتقادهم العصمة فيهم. قال ابن المطهِّر الحلي في بعض تصانيفه: قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسي[1]، في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي إلا الشيعة الإمامية؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق؛ فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول. قلت: أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه. بل الأليق بذلك هم الأشاعرة؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم؛ كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزه عن المكان والجهة، بل جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها، حتى جوزوا رؤية الأصوات، والطعوم، والروائح، بل جوزوا رؤية أعمي الصين بقة الأندلس. واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الإرادة والرضاء إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم . . .

(أجمع) الإجماع ههنا بمعنى الاتفاق، لا بالمعنى الاصطلاحي، وهو: اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الأمة في كل عصر على حكم من أحكام الدين. فإن المذكورات ليست كذلك، ولذلك نسبه إلى طائفة مخصوصة، وهم:

(السلف من المحدِّثين): العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتمييز أقسامها: من الصحيح، والحسن، والضعيف، ونقدها، وغيرها من الموضوعات.

(وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة): رضي الله عنهم.

(على أن العالم): هو في الأصل ما يعلم به الشيء، كالخاتم لما يختم به، غلب على ما يعلم به الله تعالى، وهو ما سوى ذاته وصفاته.

---

(١) محمد بن محمد بن الحسن (**٥٩٧ـ٦٧٢هـ./ ١٢٠١ـ١٢٧٤**) فيلسوف متقدم في العلوم العقلية، وعالم في الفلك والرياضيات، أقام مرصداً وخزانة كتب بمراغة في إيران، وله عشرات الكتب والرسائل والشروح والملخصات في الفلسفة والعلوم.

(حادث)؛

٥ـ ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات والعدم، بمعنى أن كونه مسبوقًا بوجود الفاعل سبقًا ذاتيا، يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان. وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي «الشرح الجديد للتجريد»، وبينا أنه لا يتم استدلالهم. كيف والتقدم الذاتي، تقدم المحتاج إليه على المحتاج؟! وإذا كان العدم سابقًا على وجود الممكن بالسبق الذاتي، كان جزءًا من علته التامة قطعًا، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاته. أردف ذلك بقوله:

(كان بقدرة الله بعد أن لم يكن): أي وجد بعد العدم، بعدية زمانية، كما هو المتبادر، فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة.

٦ـ والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة، فإن أرسطاطاليس وأتباعه ذهبوا إلى قدم العقول والنفوس الفلكية والأجسام الفلكية بموادها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها، والعنصريات بموادها، ومطلق صورها الجسمية، لا أشخاصها، وأما صورها النوعية، فقيل: قديمة بجنسها، فإن صور خصوصيات أنواعها، لا يجب أن تكون قديمة. والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها.

٧ـ ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم. فقيل: إن مراده الحدوث الذاتي. وقد رأيت أن كتابًا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين، قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة، وذكر فيه نقلاً عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم، إلا رجلاً واحدًا منهم. وقال مصنف ذلك الكتاب: إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون. فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي، كما لا يخفى. ثم نقلُ الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية، وقدم البعد المجرد.

ونقل عن جالينوس التوقفَ فيه؛ ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم.

٨ ـ واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما : حاصلاً في الأزل أو لا . فإن كان الأول : لزم وجود ذلك الممكن في الأزل، لامتناع تخلف المعمول عن علته التامة . وإن كان الثاني : فإذا حدث ممكن، فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فنقل الكلام إليه، حتى يلزم التسلسل .

٩ ـ وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذي هو علة لحدوثه، معداً لوجود اللاحق، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم؛ لأن من شروط استحالته عندهم، الاجتماع في الوجود . فحينئذ لا يلزم إلى أزلية جنس هذا المعد ونحوه .

١٠ـ ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة . وبالجملة : المتحرك بهذه الحركة قديم، سواء كان جسماً أو غيره، دعوى من غير برهان .

١١ـ وكذا دعوى كون المعدات لابد أن تنتهي إلى مادة قديمة، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها .

١٢ـ وأجيب عن هذا الدليل بوجوه : الأول : باختيار الشق الأول، وهو أن جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما، حاصل في الأزل . ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا . فلجواز أن يكون وجود الممكن في الأزل محالاً، وإنما الممكن وجوده فيما لا يزال، وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده في الأزل، فكونه غير ممكن في الأزل، خلاف المفروض؛ لأن الإمكان مما لابد منه في وجوده، وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده .

١٣ـ الثاني : باختيار الشق الثاني، وهو أنه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققًا في الأزل، إذ من جملته تعلق الإرادة بوجوده في الأزل، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه . بل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات الآتية . ولا يرد عليه أن التعلق الأزلي بوجوده : إما أن يكون متممًا لعلة وجوده، أو لا . وعلى الأول : يلزم

وجوده في الأزل لامتناع التخلف. وعلى الثاني: يحتاج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق، وهو خلاف المفروض. على أنا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر، لأنا نقول: القدرة تؤثر على وفق الإرادة، وقد تعلقت الإرادة بوجوده في وقت معين، فلا يوجد إلا فيه. فإن قيل: لابد من اختيار أحد شقي التردد الذي أوردناه. قلنا: إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده في الأزل، فنختار أنه ليس كذلك، وإن أردتم أنه متمم لعلة وجوده في ما لا يزال. فنختار أنه كذلك. ولا تلزم أزليته. ولا احتياجه إلى أمر آخر. كما أن الفاعل المختار، إذا أراد إيجاد جسم ما على صفة معينة، كالطول والقصر، يوجد المعلول بهذه الصفة، فكذا ههنا. لما تعلقت إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث. لم يتصور إلا كونه حادثًا. والحاصل: أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار على النحو الذي تتعلق به إرادته. سواء كان مقارنًا لوجوده أو متأخرًا عنه.

١٤ـ وقد يقال: إن الأزل فوق الزمان. ومعنى كون الشيء أزليا، أن يكون الشيء سابقًا على الزمان. فالواجب تعالى، لما كان متعاليًا عن الزمان، لا يوصف بكونه في الزمان، كما لا يوصف بكونه في المكان، فلا شيء غيره في الأزل. وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية، من تخصيص الممكنات بوجودها بأوقاتها، والزمان من جملة الممكنات. وقد تعلقت الإرادة الأزلية بوجوده المتناهي. وليس الله تعالى متقدمًا عليه بالزمان، إذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال: إنه متقدم على غيره بالزمان.

١٥ـ فإن قيل: لا شبهة في أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن، وعلى فرض أن تكون كافية يلزم قدم الممكن، فلابد من تعلقها. وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من أن يكون: حادثًا، أو قديمًا. وعلى الأول: يلزم التسلسل؛ لأنا ننقل الكلام إلى سبب هذا التعلق، حتى يلزم التسلسل. وعلى الثاني: يلزم قدم الممكن الذي تعلقت به الإرادة. فقد أجيب عنه، تارة: بأن التعلق أمر عدمي، فلا يحتاج إلى أمر يخصصه بوقت دون وقت. ولئن سلم، فالتسلسل في الأمور الاعتبارية، وهي التعلقات، غير ممتنع.

١٦ـ وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة ـ كانت وجودية أو عدمية ـ بوقت حدوثها، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة. وأما التسلسل في التعلقات، بأن يكون مخصص تعلق الإرادة بذلك الوقت، تعلق الإرادة بتعلق الإرادة في ذلك الوقت. وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن في ذلك الوقت، لأنه أراد إرادة وجوده في ذلك الوقت. وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت. وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت، لأنه أراد إرادة تلك الإرادة، وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الأخير إلى إرادة ذلك الممكن. وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة، من تعاقب الاستعدادات غير المتناهية حتى تنتهي إلى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول. فقد قيل عنه: إنه باطل، مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه؛ لأنه يلزم انحصار الأمور غير المتناهية بين حاصرين، وهما نفس الإرادة وتعلقها الذي يلي الممكن. قلت: وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلاً، بل ذات الإرادة محفوظة في جميع المراتب. ويتوارد عليه تعلقات مترتبة، غير متناهية، على نحو تعاقب الاستعدادات غير المتناهية على المادة، فليست الإرادة ولا المريد طرف السلسلة. كما ليست المادة طرف السلسلة. فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد، وإن ظهر عن بعض من تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد.

١٧ ـ والوجه الثالث من الإيراد على دليلهم: النقض بما اعترفوا بحدوثه، بأن يقال: هذا الدليل يقتضي أن لا يوجد شيء من الحوادث اليومية.

١٨ـ وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره، هو التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود، وهو محال. وأما التسلسل في الحوادث اليومية، فتسلسل في الأمور المتعاقبة، ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر. ومثل هذا التسلسل ليس محالاً عندهم، فإن الأفلاك قديمة عندهم، وحركتها دائمة، فهي ذات جهتين: الاستمرار والتجدد. فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم. ومن جهة التجدد، صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم.

١٩ـ وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا

الوجه، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم، بل القدم الجنسي، بأن يكون فرد من أفراد العالم، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً.

٢٠ـ وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين. وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش.

٢١ـ وقد قال الإمام حجة الإسلام ـ ردا لجوابهم المذكور ـ: إن هذه الحركة مبدأ الحوادث، إما من حيث إنها مستمرة، أو من حيث إنها متجددة. فإن كانت من حيث إنها مستمرة، فكيف صدر من مستمر متشابه الأجزاء شيء في بعض الأحوال دون بعض؟. وإن كانت من حيث إنها متجددة، فما سبب تجددها في نفسها، فيحتاج إلى سبب آخر، البتة، ويتسلسل. واعترض عليه بأن هذا التسلسل جائز عندهم؛ لعدم وجود اجتماع الآحاد، وهم قائلون بجواز التسلسل في الأمور المتعاقبة، ووقوعه فيها.

٢٢ـ قلت: من هنا التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدوث شيء آخر. فإذا عدم جزء من الحركة، فلابد لعدمه من علة حادثة، وتلك العلة: إما أمر موجود، أو عدم أمر موجود، أو بعضها أمر موجود، وبعضها عدم أمر موجود. وعلى الأول: ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر، وهكذا حتى يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المجتمعة المترتبة. وعلى الثاني: يكون ذلك العدم عدم جزء من أجزاء علة وجوده، ضرورة أن ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء، لا يكون عدمه علة لعدمه، فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الأعدام أعدام لها. وعلى الثالث: لابد أن يكون أحد القسمين من الأمور الموجودة، وتلك الأعدام أو كلاهما غير متناه. وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة.

٢٣ـ والحاصل أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، المترتبة، المجتمعة: إما في حال وجوده السابق، أو حال عدمه اللاحق؛ لأن عدمه، إن كان: بسبب أمر موجود. أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود، كعدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع. يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه.

وإن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرًا موجودًا، لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث. وقس عليه حال الشق الثالث.

٢٤ـ فإن قلت: على تقدير أن يكون عدم كل جزء مستندًا إلى عدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع، لا يلزم الترتب بين تلك الموانع، حتى يلزم التسلسل المستحيل، بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود أيضًا، لجواز أن يكون حدوثها ـ ولو كان آنا ـ كافيًا في انتفاء ما هو مانع عنه. قلت: تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فإذا اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل؛ لأن الآحاد مترتبة في الحوادث بحسب الزمان، ومجتمعة في الوجود، فيجري فيها التطبيق، ولا يقدح فيها عدم ترتيبها بحسب الذات، كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة، فإنا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم، ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس، ونسوق البرهان إلى الآخر. وإن لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها، حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة، وقت عدمها، أو وقت وجودها، فإن علة عدم كل مانع: إما عدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع، أو عدم جزء من أجزاء علته. وعلى الأول: يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث، غير المتناهية. وعلى الثاني: يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفًا على أمور موجودة، غير متناهية مترتبة، فيلزم التسلسل المستحيل في أسباب وجوده.

٢٥ـ الوجه الرابع: ما عول عليه بعض المتأخرين، وهو أن القول بتوارد الاستعدادات الحادثة، غير المتناهية، على مادة قديمة، بل عدم تناهي حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقًا، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم، عارضة له، أو لا ـ غير معقول؛ لأن القديم يجب أن يكون سابقًا على كل حادث، إذ القديم ما لا يكون مسبوقًا بالعدم، والحادث ما يكون مسبوقًا به، فلابد أن يكون سابقًا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث. وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث؛ إذ ما كان مقارنًا مع واحد منها لا يكون سابقًا على كل واحد منها، بل على بعضها، وهو ظاهر، لضرورة العقل.

ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية، عليه، أن لا توجد له تلك الحالة، بل مقارنته دائمًا مع بعض الحوادث. والمنافاة: بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد من الحوادث، بديهية.

٢٦ـ قلت: هذا بداهة الوهم، لا بداهة العقل، فإن تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث إنما يستلزم كون القديم متحققًا في الزمان السابق على كل فرد منها، وإن كان مقارنًا لفرد آخر منها. وههنا لما كان القديم موجودًا مع انتفاء كل فرد من الحوادث، إذ ما من فرد منها إلا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه، فيتحقق تقدمه على كل فرد منها، مع دوام المقارنة لفرد آخر منها. وإنما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد، وهو ليس كذلك، بل إنما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية. وأما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها، مع دوام المقارنة لفرد منها. وذلك ظاهر.

٢٧ـ وقد اعترض عليه بأن المنافاة بين دوام المقارنة، مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد، إنما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي، الذي هو عين الأفراد الموجودة، وليس كذلك. وأنت تعلم فساده؛ لأن حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع، فإن كل فرد جزء من المجموع، وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل، بديهة. وكأنه توهم أن حدوث الكل المجموعي إنما يتحقق بأن لا يكون شيء من آحاده موجودًا أصلاً، ثم يوجد، وهو توهم بعيد.

٢٨ـ وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس إلا في ضمن الأفراد، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث، فيلزم عليهم حدوث ماهيتها، فلا يتصور قدم النوع، مع حدوث كل فرد. قلت: هذا كلام سخيف؛ لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودًا، بحيث لا ينقطع بالكلية. ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً. وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين. وبديهة العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهي في مثل هذا الحكم.

٢٩ ـ الوجه الخامس: من الإيراد على دليلهم: أن برهان التضايف ـ بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق ـ يدل على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة، سواء كانت مجتمعة الوجود، أم لا. وذلك لأن حاصل برهان التضايف أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر، وهو محال؛ لأن المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة. بيان الملازمة: أنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ، وأخذنا سلسلة من مسبوق معين، كالمعمول الأخير، فهذا المعمول له مسبوقية بلا سابقية. وكان كل واحد من آحاد السلسلة، له سابقية، ومسبوقية، فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات، فيما فوق المعمول الأخير. ويبقى في المعمول الأخير مسبوقية بلا سابقية. فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد، وهو محال.

٣٠ ـ ولا يتوهم أن هذا الدليل إنما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد. أما إذا كان من الجانبين ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا ينافيه هذا الدليل؛ فإن الحوادث كما لا أول لها، لا آخر لها؛ فكل ما له مسبوقية، فله سابقية، فلا يظهر الخلف. وذلك لأننا إذا أخذنا واحدًا من آحاد السلسلة، كالمعمول الأخير وتصاعدنا، يجب أن يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية، حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ. وكذا إذ اتنازلنا، يجب أن يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية، لا يكون بإزائها سابقية، كما وجد في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية، ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات. فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين.

٣١ ـ ومن البين أن هذا البرهان يجري في الأمور المتعاقبة في الوجود أيضًا؛ لأن عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر، سواء اجتمعا في الوجود أو تعاقبا فيه. مثلاً لا يمكن أن تكون الأبوات أكثر من البنوات، سواء اجتمعتا في الوجود الخارجي أو لا.

٣٢ ـ وكذا برهان التطبيق يجري في الأمور المتعاقبة في الوجود، لأن التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي، بل العقل، بمعونة من الوهم، إذا

أخذ جملة من الحوادث المترتبة إلى غير انتهاء، وجملة أخرى غير متناهية، من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الأولى، أو بعدها، وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الجملة الثانية، ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية. ونسوق الدليل.

٣٣ ـ فإن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة، لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق، فقد ظهر فساده. وإن كان ذلك لأن السلسلة غير المتناهية، غير موجودة هناك، فالدليل وإن كان جاريًا، لكن المدعي فيه متخلف، لأن غير المتناهي غير موجود هناك، وليس المدعي إلا امتناع السلسلة الموجودة غير المتناهية. ولما لم تجتمع الآحاد، لا تكون السلسلة غير المتناهية موجودة هناك. فيرد عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلاً، لا على سبيل الاجتماع، ولا على سبيل التعاقب. والسلسلة غير المتناهية المفروضة ههنا، وإن لم تكن موجودة مجتمعة، فهي موجودة متعاقبة، فإن جميع الحوادث موجودة في جميع الأزمنة، بمعنى أن كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الأزمنة. والوجود أعم من أن يكون فى الآن أو في الزمان. والوجود في الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب.

٣٤ ـ بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر، فإنهم يقولون: إن المبادئ العالية موجودة في الدهر، والدهر وعاء الزمان. فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجي، فإخراجه من الوجود الخارجي تحكم.

٣٥ ـ ثم لا يخفى أنه إذا سلم جريان برهان التطبيق، فالمحذور الذي يظهر منه هو: إما الانتهاء على تقدير عدمه، أو مساواة الجزء للكل، وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب، فإن العدد الذي يساوي جزؤه كله، مستحيل في نفس الأمر، بمعنى أنه يستحيل عروضه في نفس الأمر لشيء من الأشياء، سواء كانت آحاده مجتمعة، أو غير مجتمعة. فإن البداهة حاكمة بأن طبيعة العدد، بل الكم مطلقًا يأبى عن قبول مساواة جزئه كله. فليتأمل.

٣٦ ـ واعلم أن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل: الاجتماع، والترتب. وقد سبق آنفا حال الشرط الأول، وأما الشرط الثاني: فقد وجهوا اشتراطه بأن لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق، إذ لا نظام فيها مضبوطًا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل، بخلاف الآحاد المترتبة، فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الأولى. واستوضح ذلك: بسلسلة ممتدة، وكف من الحصي، فإنه يكفي في الأول تطبيق المبدأ على المبدأ، وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل، وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي. وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة.

٣٧ ـ قلت: إن كفى التطبيق الإجمالي، فهو جار في غير المترتبة، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة: إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى، أولا. وعلى الأول يلزم المساواة، وعلى الثاني يلزم الانقطاع. وإن لم يكف التطبيق الإجمالي، لم يكن جاريًا في صورة الترتب أيضًا؛ إذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد، بإزاء واحد واحد مفصلاً. ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك، دون الإجمال في صورة الأولى، تحكم. بل لهم أن يدفعوا ذلك بأنه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة إلى طرف اللاتناهي، فيظهر الانقطاع. وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال، بل ربما كانت الزيادة في الأوساط. فتأمل.

٣٨ ـ ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع، وهو أن الأمور غير المتناهية مطلقًا، تستلزم الترتب؛ لأن المجموع متوقف على المجموع بلا واحد، وهذا المجموع يتوقف عليه إذا سقط عنه واحد آخر، وهكذا. فإذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة، يظهر التناهي في المجموعات. والمجموع الذي تنتهي إليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعًا لا يكون بعده مجموع آخر، وذلك هو الاثنان. فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية إلى اثنين. فيكون المجموع الأول متناهيًا.

٣٩ ـ وإن شئت قلت: لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة، وهكذا إلى غير النهاية، فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه.

٤٠ ـ فإن قلت: إنما يلزم ما ذكرت، لو كان العدد مركبًا من الأعداد التي تحته، وهو ممنوع، كما اشتهر عن أرسطاطاليس أن العدد مركب من الوحدات، لا من الأعداد التي هي أقل منه، فإن تركب العشرة من أربعة وستة، ليس أولى من تركبه من الثمانية والاثنين، ولا من غيرها من الأعداد التي تحتها. فإما أن يقال بتركبه منها جميعًا، فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة، متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد، وهو محال. وإما أن يقال بنفي تركبه منها. ولما بطل الأول تعيّن الثاني.

٤١ ـ قلت: هذا الكلام إنما يتمشى إذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته. أما إذا كان محض الآحاد، فلا يتصور ذلك، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد نوعًا آخر متميزًا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط، لا بصورة مغايرة لموادها، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل.

٤٢ ـ والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد محض الوحدات، وليس فيه صور نوعية، نفى تركبه من الأعداد التي تحته.

٤٣ ـ ومن البين أن واحدًا وواحدًا، يكون جزء واحد، وواحد، وواحد.

٤٤ ـ ثم عدم تركب العدد من الأعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الأعداد. فإنا نعلم بديهة أن زيدًا وعمرًا جزء زيد وعمرو وخالد، فإن مجموع زيد وعمرو، أي معروض الهيئة الاجتماعية، مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد، أي معروض تلك الهيئة الاجتماعية. وليس المعروض الأول خارجًا عن المعروض الثاني، ولا عينًا له، فيكون جزءًا منه.

٤٥ ـ وعلى ذلك يبني ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة، من استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة، دون الاعتبارات العقلية: بأن يصدر عن (أ) وحده (ب)، وعن(ب) وحده (ج)، وعن مجموع (أ ب ج) (د)، حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة.

٤٦ ـ وعلى هذا ينبني البرهان المشهور على إثبات الواجب من غير توقف على إبطال الدور والتسلسل، فإن محصله أنه لو ترتبت الممكنات إلى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة إلى علتها الموجودة فيها. وأما المجموع فعلته: إما نفس المجموع، أو جزؤه، أو خارج عنه. والأول والثاني باطلان، على ما بُيِّن في موضعه. فتعين الثالث. والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى. ولا قدحَ في هذا الدليل إلا بأن نختار استناد المجموع إلى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا.

٤٧ ـ فعلم أن المتعدد الأقل، جزء من المتعدد الأكثر. وما يتوهم من أنه ليس هناك إلا الآحاد فاسد مخالف لحكم العقل.

٤٨ ـ فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية، وإلا انتقض البرهان. قلت: لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لكان الأمر كما ذكرت، لكن ذلك ممنوع؛ لجواز أن يكون علمه تعالى واحداً بسيطاً، كما ذهب إليه المحققون، فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى. فلا يتصور التطبيق في معلومات الله. ولذلك ذهبت الفلاسفة إلى أن علم الله تعالى إجمالي، وذهب بعضهم إلى نفي علمه تعالى بالأشياء غير المتناهية. وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام.

٤٩ ـ فإن قلت: معلومات الله غير متناهية، سواء كان العلم المتعلق بها واحداً أو متعدداً، فيجري التطبيق في المعلومات. قلت: على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية؛ لأن الحوادث لها مبدأ، والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي، فإنها ليست غير متناهية، وإن كانت غير واقفة عند حد، فالتطبيق إن كان بحسب وجودها في علم الله تعالى، فهي هناك متحدة غير متكثرة. وإن كان بحسب وجودها في الخارج، فهي متناهية.

٥٠ ـ واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهني، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث غير المتناهية. ولما كان من أجلى البديهيات أن التعلق بين العالم والمعدوم

الصرف محال، التجئوا إلى القول بأن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها. وأن صفة العلم قديمة، والتعلق حادث. وأنت خبير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء، لم يصر ذلك الشيء معلومًا بالفعل. فيلزم عليهم أن لا يكون الله تعالى عالمًا في الأزل بالحوادث، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وفيما ذكرناه مخلص من ذلك.

٥١ ـ فإن قلت: العلم الإجمالي ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة، فيلزم المحذور. قلت: قد حقق في موضعه أن العلم الإجمالي علم بالفعل، وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادًا من المبادئ العالية. والتفصيلي إنما هو للنفس من حيث هي نفس. قالوا: التعقل الإجمالي للمبادئ العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج. ولك أن تقول: التعقل الإجمالي فينا أيضًا مبدأ للصور التفصيلية في أذهاننا.

٥٢ـ وإنما أشبعنا الكلام في هذا المقام، لأنه من أصول العقائد الدينية. وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الأهواء، ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء يتعلق بقلب الأذكياء، بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة، التي يأباها الطبع المستقيم أشد الإباء. فبقيت نفوس الناظرين فيها مائلة إلى مذهب الحكماء. بل الأئمة التي أوردها أيضًا شأنهم ذلك بلا امتراء.

٥٣ ـ ثم أقول: كما أن البعد المكاني متناه، ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم أن ههنا امتدادًا غير متناه، والعالم واقع في جزء من أجزائه. كذلك الامتداد الزماني متناه، وإن كان الوهم يأبى عن تناهيه، ويتوهم أن ههنا امتدادًا زمانيا غير متناه، كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني، ويتوهم أن ههنا امتدادًا مكانيا غير متناه. فكما لا عبرة بحكم الهوى في الامتداد المكاني، لا عبرة به في الامتداد الزماني، أيضًا. وقولهم: إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود، ممنوع، فإنا نجزم في الامتداد المكاني أيضًا بالتقدم والتأخر بين أجزائه، بحسب الوضع والرتبة، من غير أن يكون

له راسم موجود. بل نقول: توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم، والبراهين تقضي بامتناعهما. وإذا كان الزمان متناهيا، لم يكن قبله شيء، لا لأنه غير متناه. كما أنه ليس فوق المحدود شيء، لا لأن المكان غير متناه. فالله تعالى متقدم على الزمان، لا بالزمان، بل بنحو آخر من التقدم، لا يبعد أن يسمى تقدمًا ذاتيا، كما ذكره المتكلمون. فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي انقطع من نفسه الركون إلى المذاهب الباطلة في هذا المطلب. والله الموفق لما هو خير وكمال.

٥٤ ـ **(وعلى أن العالم قابل للفناء)**. أي العدم الطارئ على الوجود. واختلفوا في وقوعه: فقال بعضهم: إنه سيقع، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1] ونظائره. ويلزمهم فناء الجنة والنار، وأجزاء بدن الإنسان، وأن الله تعالى يعيدها بعد الإعدام. ولا يرد عليهم أن إدريس عليه السلام في الجنة، وهي دار الخلود. يلزمهم على هذا فناؤه، إذ لهم أن يقولوا: إنها دار الخلود، بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل في مقره يوم الحساب. وقال الإمام حجة الإسلام في «الإحياء»: «الممكن في حد ذاته هالك دائمًا». وقال في «مشكاة الأنوار»: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا». وذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء، وإن لم يخالفوا في حدوثه. ثم أشار إلى مسألة أخرى بقوله:

(وعلى أن النظر): أي أجمع أهل الحق على أن النظر، وهو الفكر.

(في معرفة الله): أي لأجل معرفته.

٥٥ ـ فـ **«في»** ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «عذبت امرأة في هرّة».

٥٦ ـ والمراد بمعرفته ههنا: التصديق بوجوده، وصفاته الكمالية: الثبوتية

(١) القصص: ٨٨.

والسلبية، بقدر الطاقة البشرية. وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين. ومنهم من قال بامتناعه، كحجة الإسلام، وإمام الحرمين، والصوفية، والفلاسفة. ولم أطلع على دليل منهم على ذلك، سوى ما قال أرسطو ـ في «عيون المسائل» ـ: إنه كما تعتري العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدرة تمنعها من تمام الإبصار، كذلك تعتري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه. وهو كما ترى كلام خطابي، بل شعري. وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى، ليست بديهية، والرسم لا يفيد الكنه، والحد ممتنع، لأنه بسيط. ووجه ضعفه ظاهر، لأن البساطة العقلية تحتاج إلى البرهان، وعدم إفادة الرسم الكنه ليس كليا، إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص يحتاج إلى دليل، فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة، وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية. والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدروا قدره». قال أبو بكر الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك»!. وقد ضمنه المرتضى[1] كرم الله وجهه، فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث عن سر كنه الذات إشراك»!.

٥٧ ـ **(واجب شرعًا)** لقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾[2]، و ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3]. ولقوله عليه الصلاة والسلام ـ حين نزل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[4].

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين (٣٥٥ـ٤٣٦هـ/ ٩٦٦ـ١٠٤٤م) رأس الشيعة الإمامية في عصره. ومن أئمة المتكلمين في العدل والتوحيد. تتلمذ على إمام المعتزلة القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ). وخالفه في الإمامة.. وخلف آثارًا هي من أمهات مراجع التشيع والأدب.

(٢) الروم: ٥٠.

(٣) يونس: ١٠١.

(٤) آل عمران: ١٩٠.

٥٨ ـ **«ويل لمن لاكها بين لحييه ولـم يتفكر فيها»**. والأمر ههنا للوجوب؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى، ولا وعيد على ترك غير الواجب.

٥٩ ـ وعند المعتزلة واجب عقلاً، لأن شكر المنعم واجب عقلاً، وهو موقوف على معرفة الله. ومقدمة الواجب المطلق واجب. وهو مبني على قولهم: بالحسن والقبح العقليين. وسيأتي إبطاله.

٦٠ ـ ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع، ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود. فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق، فتكون واجبة. ولما توقفت على النظر، يكون النظر أيضًا واجبًا. فإن قلت: قد ذهب بعض الأئمة، كالإمام الغزالي، والإمام الرازي، في بعض تصانيفه، إلى أن وجود الواجب بديهي، فلا يحتاج إلى النظر. قلت: دعوى بداهته، بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع. ولئن سلم، فالنظر في سائر صفاته ـ من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها ـ يكون واجبًا، فإنها ليست بديهية بلا ريب.

٦١ ـ ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين، فيما ليس بديهيًا بالنسبة إليه. فمن يكون مستغنيًا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه. نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل، بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه، وإلزام المعاندين، وإرشاد المسترشدين. وقد ذكر الفقهاء أنه لابد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة، ويسمى «المنصوب للذب والمنع». ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاؤه.

٦٢ ـ مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي تحتاج إليها العامة.

٦٣ ـ وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل، وعمر فيه مرابط الجهل، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتمييز بينهم من عري عن العلم

والتمييز، متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة، والانخراط في سلك أعوانهم وخدامهم، والسعاية الباطلة، سعيًا لتحصيل مرامهم. خذلهم الله تعالى، ودمرهم تدميرًا، وأوصلهم قريبًا إلى جهنم وساءت مصيراً.

٦٤ ـ **فإن قلت**: إن النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه التابعين، كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد لأحكام الشرع، ولم ينقل عن أحد منهم أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال. فكيف! ومنهم من أسلم تحت ظل السيف؟ ومعلوم أنه في هذه الحال، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته!.

قلت: إنهم لم يكلفوا بالنظر أول الأمر، بل كلفوهم أولاً بالانقياد والإقرار، ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهية في المحاورات والمواعظ والخطب، على ما تشهد به الأخبار والآثار. غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه والتابعين. وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة. ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه. والحاصل: أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية، ويرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى، حسبما تقتضيه استعداداتهم. قال الأعرابي ـ حينما سئل ـ: «البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلان على اللطيف الخبير؟!». وقال بعض العارفين ـ حين سئل: بم عرفت ربك؟ ـ: «عرفته بواردات، عجزت النفس عن عدم قبولها». قال جعفر الصادق ـ رضي الله عنه ـ: «عرفت الله بنقض العزائم، وفسخ الهمم». وأنت إذا تأملت، وأحطت بجوانب الكلام، علمت أن الاشتغال بـ «علم الكلام» إنما هو من قبيل فرض الكفاية، وما هو فرض عين: هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره، وتطمئن به نفسه وإن لم يكن دليلاً تفصيليا.

٦٥ ـ ثم اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف: فقال الأشعري:

هو معرفة الله تعالى، إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات، وحرمة المنهيات. وقال المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: هو النظر فيها، إذ هي موقوفة عليه. وقيل: هو الجزء الأول من النظر. وقال إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر، وابن فورك: هو القصد إلى النظر، لتوقف الأفعال الاختيارية، وإجرائها، على القصد. والنظرفعل اختياري. قلت: على ما ذكروه، يلزم أن يتوقف القصد، لكونه فعلاً اختياريا، على القصد، وهكذا. . . فيلزم الدور والتسلسل. والتحقيق أن الأفعال الاختيارية تنتهي إلى أسباب غير اختيارية، فإن تصور الأمر الملائم، مثلاً، يوجب انبعاث الشوق، والشوق يوجب الإرادة، إذ هي نفس تأكد الشوق، على ما ذهب إليه بعض. ولا مدخل للاختيار في الشوق والإرادة. وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار، يسمى قصداً.

٦٦ـ والحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم، فيحتمل الخلاف المذكور. وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقًا، فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار. فأول الواجبات عليه هو ذلك، ولا يحتمل الخلاف.

٦٧ـ **وقيل**: الحق أنه إن أريد أول الواجبات المقدمة بالذات، فهو المعرفة، وإن أريد الأعم، فهو القصد. قال الشريف العلامة[1]، في «شرح المواقف»: هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق. ووجوبها إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره. قلت: لا فرق بين السبب المستلزم وغيره؛ فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة، لا لما قيل من أن التكليف بالمشروط، والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال، فإنا لا نسلم استحالته. بل المحال هو التكليف بالمشروط، والكل، مع التكليف بعدم الشرط والجزء. وأما التكليف بهما، بدون التكليف بالشرط والجزء، فغير محال ـ بل لأنه يستلزم جواز تحقق الملزوم ـ وهو وجود الكل والمشروط ـ بدون وجود اللازم ـ أي الشرط والجزء ـ وهو محال بداهة.

---

(١) الجرجاني.

٦٨ـ **(ويه)** : أي بالنظر الصحيح .

(تحصل المعرفة): إما بطريق العادة، من الله تعالى، كما ذهب إليه الأشاعرة، لما تقرر عندهم من أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى، ابتداء . وإما بالتوليد، كما هو مذهب المعتزلة، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه، كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد . ويقابله المباشرة، وهي أن يصدر عنه فعل، لا بواسطة فعل آخر . والنظر فعل اختياري، لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين، ومن مقولة الانفعال والإضافة، عند غيرهم . فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا الأثر المترتب على الفعل، وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه . وإما باللزوم العقلي، كما هو مذهب الفلاسفة، بناء على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض، عند الاستعداد التام من القابل، واجب عندهم .

٦٩ـ **قال في «المواقف»** : وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي : وهو أن حصول العلم، عن النظر الصحيح، واجب وجوبًا عقليًا، من غير تولد عنه، فإن بداهة العقل حاكمة بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث . وحصل في ذهنه ـ هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة، وجب أن يعلم أن العالم حادث . وأما أنه غير متولد من النظر؛ فلأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء، ولا يصح هذا المذهب، مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، وكونه قادرًا مختارًا . وقال السيد الشريف ـ قدس سره ـ: إنما يصح، إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إليه تعالى، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولدًا عن بعض، وإن كان الكل واقعًا بقدرته تعالى، كما يقول به المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم . ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب، إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما يوجبه، وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء، كما هو مذهب الأشعري . وحينئذ يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه، إيجابًا عقليًا، بحيث يستحيل أن ينفك عنه .

٧٠ـ **قلت:** محصول كلام الإمام الرازي: إنه ـ على هذا التقدير ـ يكون العلم حاصلاً بقدرة الله تعالى، ويكون لازمًا للنظر، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً. والنظر أيضًا يكون حاصلاً بقدرة الله تعالى. ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر، بل لزوم بعض أفعاله تعالى ـ وهو العلم ـ لبعض أفعاله ـ وهو النظر ـ ومن البين أن الأشعري لا ينكر أن لبعض الأشياء لزومًا عقليًا مع بعض، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى. وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين، يستلزم العلم بالآخر. وإن تعقل الكل، يستلزم تعقل الجزء إجمالاً، أو تفصيلاً. وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى. فكل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به، فهو ممكن الوجود، بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره. فلا يرد أن إيجاد البياض في الجسم يتوقف على إزالة السواد عنه بديهة. وقاعدة الأشعري تقتضي أن لا يتوقف عليه، وذلك لأن تعلق الإرادة بإيجاد البياض، يستلزم تعلقها بإعدام السواد.

٧١ـ واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة، أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات. وقد صرح به في «الشفاء». لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط. وظاهر مذهب الأشعري ينفيه.

٧٢ـ **وقال الإمام في «المباحث المشرقية»:** الحق عندي أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى، لكنها على قسمين: منها: ما إمكانه اللازم لما هيته كاف في صدوره عن الباري تعالى، فلا جرم يكون وجوده فائضًا من الله تعالى، من غير شرط. ومنها: ما لا يكفي إمكانه، بل لابد من حدوث أمر قبله، لتكون الأمور السابقة مقربة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة. وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية. ثم إن تلك الممكنات، متى استعدت للوجود، استعدادًا تامًا، صدرت عن الباري تعالى، وحدثت عنه. ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد، بل في الإعداد. قلت: هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه. وإثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم، كما لا يخفى.

٧٣ ـ والسُّمنية ينكرون إفادة النظر العلم أصلا . قال في «شرح المواقف» : هم قائلون بالتناسخ ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس . قلت : لعلهم يدعون ظن التناسخ ، لا العلم به ، فإن التناسخ ليس محسوسًا ، وطريق العلم منحصر عندهم في الحس .

والمهندسون أنكروا إفادته العلم في الإلهيات ، متمسكين بأن أقرب الأشياء إلى الإنسان : هويته ، وهي غير معلومة من حيث الكنه ، وأنها : جوهر ، أو عرض ، مجرد ، أو مادي . وقد تعارضت فيه الأدلة ، والمناقضات . ولم يتقرر شيء منها سالمًا عن المعارضة والمناقضة . فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم . فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته؟ بل إنما يؤخذ فيها بالأليق والأحرى . قلت : ضعف هذا الدليل لا يخفى ؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم . وكون الهوية قريبة من المدرك ، لا يستلزم سهولة إدراكها . ولئن استلزم ، فلا يلزم من عدم إدراكه ، أن لا يكون إلا بعد مدركًا . على أن هذا الدليل لو تم ، لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات أيضًا .

وذهب الإسماعيلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم ، الذي هو الإمام المعصوم عندهم ، مستدلين بأن الاختلاف في معرفة الله تعالى أكثر من أن يحصى ، ولو كفى النظر لم يكن كذلك . وبأن الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة ـ كالنحو ، والصرف ـ إلى المعلم ، فلأن يحتاجوا إليه في أشكل العلوم ، أولى . قلت : هذا إنما يدل على العسر ، دون الامتناع ، على أن كثرة الاختلاف لو كانت دليلاً على عدم العلم ، لدلّ الاختلاف في الاحتياج إلى المعلم ، على عدم العلم به .

(ولا حاجة إلى المعلم)

٧٤ ـ لأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث ، وكل محدث فله مؤثر ، علم : أن العالم له مؤثر ، سواء كان هناك معلم ، أو لا . وهم ، وإن سلموا حصول

العلم بدون المعلم، لكن قالوا: إنه لا يفيد النجاة، ما لم يؤخذ من المعلم. كما قيل: إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع، ليعتد بها. قلنا: كفى بصاحب الشرع معلمًا، وبالقرآن إمامًا.

٧٥ـ **(وعلى أن للعالم صانعًا، قديمًا، لم يزل، ولا يزال)**: أعاد لفظ العالم، لتوسط بحث النظر. واستدل القوم عليه: بأنه مُحدَث، وكل محدث فله مُحدث بالضرورة. فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى محدث قديم. والأولان باطلان، فتعين الثالث.

٧٦ـ **(واجبًا وجوده لذاته، ممتنعًا عدمه بالنظر إلى ذاته)**: إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته، لكان ممكنًا، فيكون حادثًا، لأن القديم ينافي التأثير فيه عندهم، فيحتاج إلى مُحدِث. ولو جوز التأثير في القديم، فلابد أن ينتهي إلى الواجب أيضًا، دفعًا للدور، أو التسلسل.

٧٧ـ ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علة تامة لوجوده. وعند الفلاسفة، وطائفة من محققي المتكلمين، كونه عين وجوده. ومعنى ذلك: أن يكون وجودًا خاصًا قائمًا بذاته، غير منتزع من غيره. وتفصيل ذلك: أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة، في بادئ النظر، أمرًا مشتركًا فيه الجميع، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق. وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها. كوجود زيد، ووجود عمرو. والبرهان يدل على كون الممكنات ـ بهذه الحيثية ـ مستندة إلى وجود يكون تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره، وهو الوجود الحق الواجب لذاته.

٧٨ـ فإن قلت: إن أريد بالوجود، لمعنى المشترك البديهي، فلا شك أنه ليس عين الواجب، ولا عين شيء من الموجودات. وإن أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود، فيكون النزاع لفظيًا. قلت: المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي. وهو في الواجب تعالى، ذاته بذاته. وفي الممكنات أثر الفاعل.

٧٩ـ فإن قلت: على مذهب جمهور المتكلمين أيضًا، لما كان الذات علة للوجود

يكون ذاته بذاته، مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، فلا يبقى نزاع بين الفريقين. قلت: القائلون بالعينية، استدلوا على بطلان هذا المذهب، بأن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد؛ لأن الإيجاد فرع الوجود. فلو كانت الماهية علة لوجودها، لزم تقدم وجودها على إيجاد نفسها. فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، لزم الدور، وإن كان مغايراً له، نقلنا الكلام إليه. حتى يتسلسل، أو ينتهي إلى وجود هو عينه. على أن البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد. فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، لا يتصور بذلك الطريق. وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه، فأتقن ذلك بالتأمل الصادق.

٨٠ ـ **(ولا خالق سواه)**: جوهراً، كان المخلوق، أو عرضًا للأدلة النقلية، كقوله تعالى: ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[1] و ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾؟[2]. قال إمام الحرمين في «الإرشاد»: «اتفق أئمة السلف ـ قبل ظهور البدع والأهواء ـ على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه. وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله، من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد، وبين ما لم تتعلق به».

٨١ ـ وقال حجة الإسلام: «لما بطل الجبر المحض بالضرورة، فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش، وحركة المختار. وبطل كون العبد خالقًا لأفعاله بالأدلة السمعية التي ذكرناها، والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية، وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، يعبر عنه بـ«الاكتساب» فحركة العبد ـ باعتبار نسبتها إلى قدرته ـ تسمى كسبًا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله خلقًا. فهي خلق الرب، ووصف العبد وكسبه وقدرته، خلق الرب، ووصف العبد، وليس كسبًا له».

٨٢ ـ وأكثر المعتزلة على أنها حاصلة بقدرة العبد وحدها. والأستاذ أبو إسحاق، على أنها واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعًا بأصل الفعل. والقاضي

(١) الأنعام: ١٠٢.

(٢) فاطر: ٣.

أيضًا، على أنها بمجموع القدرتين، لكن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. قلت: الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة. بل أراد أن لقدرته مدخلاً في ذلك الوصف، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة أو معصية. وقال في «قواعد العقائد»: إن مذهب الحكماء والمعتزلة جميعًا أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة.

٨٣ ـ **ثم هما يوجبان وجود المقدور**. قلت: هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء، فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها، كما سبق نقله عن «الشفاء»، وصرح به في شرح «الإشارات» أيضًا، حيث قال: «. . . شنع عليهم (أبو البركات البغدادي) بأنهم نسبوا المعلولات، التي هي المراتب الأخيرة، إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية. والواجب أن ينسب الكل إلى المبدإ الأول، وتجعل المراتب شروطًا معدة لإفاضته. . . وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل عنه، جل جلاله، وأن الوجود معلول له على الإطلاق. فإن تساهلوا في تعاليمهم، ما لم يكن منافيًا لما أسسوا، وبنوا مسائلهم عليه». . .

٨٤ ـ **وقال «بهمنيار» في «التحصيل»**:

«وإن سئلت الحق، فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو بريء من كل وجه، عن معنى ما بالقوة. وهذا هو المبدأ الأول لا غير».

٨٥ ـ **وما نقل عن أفلاطون**: إن العالم كرة، والأرض نقطة، والإنسان هدف، والأفلاك قسيّ، والحوادث سهام، والله هو الرامي، فأين المفر؟ يشعر بذلك أيضًا.

٨٦ ـ **وقد شنع المعتزلة على الأشعري،** بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة، فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح، فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة، وبأن الفرق بين القدرة والعلم، بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم، وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار، فلا يستحق الثواب والعقاب. والجواب: إن القدرة لا تستلزم التأثير، بل

ما هو أعم منه، ومن الكسب. والفرق بينها وبين العلم أن القدرة تستلزم هذا الأعم، ولا يستلزمه العلم. وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في أصول الأشعري. وسيأتي بسط الكلام فيه، إن شاء الله. ولنا في مسألة خلق الأعمال رسالة منفردة.

٨٧ ـ **(متصف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع سمات النقص)**: نقل عن «ابن تيمية» في بعض تصانيفه: أن هذه المقدمة مما أجمع عليه العقلاء كافة. قلت: حتى أن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشيء منفرداً، أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء، من كونه مشاركًا لغيره. والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال، فلا يكون له مشارك. وأنت تعلم أنه كلام خطابي، بل شعري، وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم.

٨٨ ـ ولا خلاف بين المتكلمين، كلهم، والحكماء، في كونه تعالى عالمًا، قادراً، مريداً، متكلمًا. وهكذا في سائر صفاته. ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته، أو غيره، أو لا هو ولا غيره. فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول، وجمهور المتكلمين إلى الثاني، والأشعري إلى الثالث. والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى ـ من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ـ علم. ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته، كان عالمًا بذاته. وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات. قالوا: وهذه المرتبة أعلى من أن تكون لصفات مغايرة للذات، فإنا مثلاً نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة لنا، قائمة بنا. وهو تعالى لا يحتاج إليها، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه. ولذلك قيل: محصول كلامهم نفى الصفات، وإثبات نتائجها وغاياتها.

وأما المعتزلة: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج.

٨٩ ـ واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها: لو زادت لكانت ممكنة،

لاحتياجها إلى الموصوف. فلابد لها من علة. وتلك العلة: إما ذات الواجب، أو غيره. وعلى الثاني: يلزم احتياج الواجب في كونه عالمًا، وقادرًا، مثلاً، إلى الغير. وبالجملة فيلزم احتياجه في صفات الكمال إلى غيره، فيكون ناقصًا بالذات، مستكملاً بالغير. وعلى الأول: يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متكثرة، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه، فلا يكون مصدرًا لكثرة، كما بينوه في موضعه. وأيضًا يلزم كون البسيط الحقيقي - وهو الذي لا تكثر فيه أصلاً - فاعلاً، وقابلاً، لشيء واحد معًا. وقد بين في موضعه استحالته.

٩٠- **وقيل على هذا الدليل**: يمنع احتياجها إلى علة؛ فإن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث، وهي قديمة لا تحتاج إلى علة أصلاً. وضعفه ظاهر، لأن من يقول: بأن علة الاحتياج عندنا، هي الحدوث، ينفي القديم الممكن. وأما إذا ثبت قديم ممكن، فمنع احتياجه مكابرة صريحة؛ إذ مع التساوي لابد من مرجح. كيف. . . واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف بَيِّن لا يمكن إنكاره!! فالقول: بأن الصفات قديمة، مع عدم احتياجها، قول متناقض في نفسه، ومناقض لقاعدتهم القائلة: بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث، لأن الصفات لما كانت قديمة، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث.

٩١- **وقيل**: لو سلمنا الاحتياج، فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب. والدليل إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره، وأما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة. وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء - كما سبق نقله - بل مخالف للفطرة السليمة.

٩٢- ولو سلمنا كون علتها الواجب، فلا نسلم كونه واحدًا حقيقيًا، لاتصافه بأسلوب وإضافات كثيرة.

٩٣- ولو سلمنا كونه واحدًا حقيقيًا، فلا نسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحدة، وأن لا يكون فاعلاً، وقابلاً لشيء واحد. والأدلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه.

٩٤ـ وأنت تعلم أن هذا ينساق إلى القول بكونه تعالى فاعلاً موجبًا لتلك الصفات؛ إذ إيجادها بالاختيار غير متصور، ولا محذور فيه، من حيث كونه مخصصًا لقاعدة العقلية؛ ـ كما توهم ـ لأن القاعدة لا تشملها. ولو سلم فالعقل يخصص للقاعدة العقلية، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص، وسائر الصفات الكمالية، على الماهيات إلا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء.

٩٥ـ هذا، والمصنف، وإن لم يصرح بزيادة صفاته تعالى، أشار إليه بقوله: «متصف بجميع صفات الكمال». لأنه أراد به نفي العينية، بناء على ما قيل من أن مذهب الحكماء نفي الصفات وإثبات غاياتها.

٩٦ـ واستدل القائلون بالغيرية: بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى: عالمًا، وحيّا، وقادرًا، ونحوها. وكون الشيء عالمًا، معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب. وقس عليه سائر الصفات. وأيضًا: العالم: من قام به العلم. والقادر: من قام به القدرة، وهكذا. وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي، مع الفارق. ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه. وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه. وفي الغائب بخلاف ذلك كله. وليس معنى (العالم) من قام به العلم، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك. بل معناه: ما يعبر عنه بالفارسية بـ(دانا) وبمرادفاته في اللغات الأخرى. وهو أعم من أن يقوم به العلم، أولا.

٩٧ـ **واستدل القائلون**: بأنه لا هو ولا غيره، بأن نفي العينية بديهي، فلا يحتاج إلى دليل. وأما نفي الغيرية: فبأن الشرع، والعرف، واللغة، تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا بغيريين. وكذلك الكل والجزء. فإن قولك: ليس في الدار غير زيد. أو ليس فيها غير عشرة رجال. صحيح، مع أن فيها أجزاء زيد، وصفاته، وآحاد الرجال. وأنت تعلم ضعفه. إذ المراد بهذه الأمثلة نفي غير المبقي من نوعه؛ وإلا لزم عدم كون ثوب زيد والأمتعة التي في الدار، غيره، ولا قائل به.

٩٨ـ وقد عرّف الأشعري الغيريين بأنهما موجودان، يصح عدم أحدهما مع

وجود الآخر. واعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين، كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما، مع وجود الآخر.

٩٩ـ ولذلك غير بعضهم التعريف إلى أنهما: موجودان، جاز انفكاكهما في حيز، أو عدم. قلت: النقض غير وارد؛ لأن الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين، إذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته. فيكفي في دفع هذا النقض المنع، إذ الناقض مدع، فلا بد له من إثبات مادة النقض، ولا يكفيه الاحتمال والفرض. فلا حاجة إلى تغيير التعريف.

١٠٠ـ ولئن تنزل عن هذا المقام، فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأن ما قيل: من أن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه. غير مسلم، إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفًا على أمر مانع، فيحدث المانع منه، وينفي القديم. ولئن تنزل عن هذا المقام أيضًا، فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما، مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك. وحاصله: نفي اللزوم بينهما. وفي المادة المفروضة، ليس امتناع عدم أحدهما، مع وجود الآخر، لعلاقة بينهما، بل لقدمهما، فلا نقض به. ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف، فإن علاقة اللزوم عندهم، التي تنافي الغيرية، لقرب أحدهما من الآخر، لا مجرد مصاحبتهما دائمًا.

١٠١ـ **وأورد على التعريف المختار أنه**: إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى، والعالم؛ لامتناع عدم الباري؛ وبالعرض مع المحل، بل بالعلة والمعلول مطلقًا؛ لاستحالة وجود العرض، والمعلول، بدون المحل والعلة. وإن أريد من جانب واحد: فوجود الجزء بدون الكل، ووجود الموصوف بدون الصفة، جائز، فيلزم أن يكون: الكل، والجزء، والموصوف، والصفة، متغايرين. وأجيب عنه بأن المراد جواز الانفكاك من الطرفين، ولو في التعقل، بأن تتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر. ولا يجوز مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف، والجزء بالنسبة إلى الكل.

١٠٢ـ وقال الأستاذ ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف»: هذا الجواب صحيح، إذا لم يكن في التعريف قيد (عدم أو حيز). وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب؛ إذ لا يجوز أن يتعقل الباري تعالى معدومًا أو متحيزًا، بدون أن يتعقل العالم كذلك، إلا إذا عمم التعقل بحيث يكون شاملاً للمطابق وغيره، وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل؛ لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، تعقلاً مطابقًا أو غير مطابق.

١٠٣ـ **قلت**: هذا الجواب غير صحيح، على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضًا، لأن المراد بـ «تعقل وجود أحدهما بدون الآخر» تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر. والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع، بل المعلول مطلقًا بدون العلة. وإن عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق، لزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل. كما ذكره بعينه.

١٠٤ـ ولو عرف الغيران بأنهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر، خرج الجزء والكل، والصفة والموصوف. ولكن يلزم أن يكون الصانع والعالم، بل جميع اللوازم والملزومات، خارجة عن التعريف. ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك، فلا يرد عليه إلا النقض المذكور. ولو قيل: هما الشيئان اللذان لا تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، تحقيقًا أو تقديرًا، اندفعت تلك النقوض، ولكن يدخل في ذلك: الجزء والكل، ولا بأس به؛ لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء، ولا مدخل في ذلك للجزء والكل.

١٠٥ـ **وما نقل** ـ من أن القول بمغايرة الكل للجزء، مخصوص بـ «جعفر بن الحارث»، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالته ـ لا يصح التعويل عليه. كيف...؟ والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف، ولذلك يشنعون على الأشعري. فيكف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل؟ وما الباعث لهم على ذلك؟. وقال الإمام الرازي: إن هذا الاصطلاح من الشيخ على

تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى، كما خص العرف لفظ (الدابة) بذات القوائم الأربع.

١٠٦ـ **قلت**: وأنت خبير بأن الغرض ـ وهو نفي لزوم تعدد القدماء ـ لا يترتب على ذلك، فلا فائدة فيه، ولا وجه لإدخاله في المسائل الاعتقادية.

١٠٧ـ **وقال صاحب [المواقف]**: بأنها: لا هو، بحسب المفهوم، ولا غيره، بحسب الوجود، كما في سائر المحمولات.

١٠٨ـ **قلت**: وأنت تعلم أن هذا إنما يصح في المشتقات، مثل العالم والقادر، لا في مبادئها، والكلام إنما هو فيها. فإن الأشعري يثبتها، والمعتزلة ينفونها، ويزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء. والأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد، بناء على أنها: لا هو ولا غيره. واستدلت المعتزلة، بأنه لو كان للواجب صفات موجودة: فإما حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وخلوه عنها في الأزل، وإما قديمة، فيلزم تعدد القدماء. والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت أكثر؟!.

١٠٩ـ **والجواب**: إن تكفير النصارى لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها. ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان، وبعضها إلى بعض آخر. وإثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء.

١١٠ـ **واعلم أن مسألة زيادة الصفات**، وعدم زيادتها، ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين. وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال: «عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالبًا على اعتقاده، بحسب النظر الفكري. ولا أرى بأسًا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة».

١١١ـ **فهو (عالم)**: إما سمعًا، فقوله تعالى ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ**

﴿الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[١]. وإما عقلاً ؛ فلأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها. ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية، وفي نفسه، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها، وعلمه الكامل. كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[٢]. ولا يريد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها، فإنها مخلوقة لله، على أصول الأشعري، إذ لا مؤثر غيره تعالى. على أن عدم تلك الحيوانات بها ممتنع، بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها. قال الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾[٣]. ونظائره من الآيات والأحاديث كثيرة.

١١٢ـ **(بجميع المعلومات)**: ذاته تعالى، وغيره، كلية، وجزئية. أما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه. وأما علمه بذاته فلأن كل من يعلم شيئًا، يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه. وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة. وقد صرح به «أبو علي»[٤] و«أبو نصر»[٥] منهم. وتشهد به الفطرة السليمة. هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام. والفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام.

١١٣ـ واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية، بالوجه الجزئي. بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها. وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك، حتى أن العلامة الطوسي، مع توغله في الانتصار لهم، قال في «شرح الإشارات»: «واعلم أن هذه السياقة، تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر؛ وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب

---

(١) الحشر: ٢٢.
(٢) فصلت: ٥٣.
(٣) النحل: ٦٨.
(٤) ابن سينا.
(٥) الفارابي.

العلم بالمعلول، إن لم يكن كليا، لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل. وإن كان كليا، وكان الجزئي المتغير، من جملة معلولاته، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به لا محالة. فالقول: بأنه لا يجوز أن يكون عالمًا به، لامتناع كون الواجب موضوعًا للتغير، تخصيص لذلك الحكم الكلي، بأمر آخر يعارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الأحكام فيها. فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيرة ـ من حيث هي متغيرة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس، وما يجري مجراها».

١١٤ـ **قلت**: حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها، بنحو التعقل، لا بطريق التخيل، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل، لم يكن ذلك العلم مانعًا من فرض الاشتراك. ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلومًا له، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل. فالاختلاف في نحو الإدراك، لا في المدرك. فإن التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم. وربما يوصف بهما المعلوم، لكن باعتبار العلم. وعلى هذا لا يستحقون التكفير. نعم، لو قالوا بأنه تعالى لا يعلم بعض المعلومات ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً ـ لكان كفراً. ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك.

١١٥ ـ وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ «أبي البركات البغدادي» بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من أن التشخيص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل في قوام الشخص. كما أن الفصل داخل في قوام النوع. وحينئذ فالتشخص، شخص لا نوع له، وهو مادي، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية، وليس هذا مذهبهم، فإنهم لا يثبتون في الشخص أمراً داخلاً في قوامه، مسمى بالتشخص، بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجة،

بحسب النظر الجلي. وأما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض مخصوص به. وتلك الأعراض التي تسمى (مشخصة) هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا؛ لذلك تختلف تلك الأعراض بحسب اختلاف المدرك، فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة، وعند بعض آخر بعوارض أخر. والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية، فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات. فإذا أدركت بالعقل، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك، وإن أدركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية. فليست الكلية والجزئية باعتبار أن في الجزئي شيئًا داخلاً في قوامه ليس في الكلي، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد. وإذا كان مذهبهم ذلك، فلا يجوز تكفيرهم فيه، سواء كان صوابًا، أو خطأ. فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل. وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى، على ما فصلوه في موضعه. فكما أن كثيراً من الصفات كمال في حقنا، وهو في حقه تعالى نقص، كذلك مثل هذه الإدراكات في حقه تعالى نقص، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير.

١١٦ ـ كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم، كالأشعري، وفلاسفة الإسلام. والتكفير الذي صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره إنما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات، على الوجه الذي يقضي بنفي علمه تعالى ببعض المعلومات، كما أشرنا إليه.

١١٧ ـ **فإن قلت**: قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئي، حيث قال في «الإشارات»: «الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي». وبينه الشراح بأن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته سواء؛ ولذلك أثبتوا في الفلك، وراء النفس المجردة، قوة جسمانية، هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية. وربما سماها بعضهم نفسًا منطبعة. فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة؛ لأن مذهبهم ـ على ما قررت ـ هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء، فيلزم

تعلقه للأشياء بالوجه الجزئي. قلت: قد صرح بعضهم بأن المعلوم الذي لا مثل له من نوعه ـ كالشمس والعقل الفعال ـ يصح صدوره عن رأي كلي. وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضًا. ومن البين أنه إذا تعقل كل معروض وعارض، بكنهه، حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصراً في فرد، يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه، على أنه لا فرق بين: النوع المنحصر في فرد، والعرض المنحصر فيه، في هذا الحكم.

١١٨ ـ ويمكن التوفيق بين كلامهم بأن الكلي عندهم له معنيان: الأول: المشهور، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. والثاني: ما هو مشترك بين كثيرين. وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول، مع عدم الاشتراك في الواقع. وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني. ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة، بحيث ينحصر في فرد. فلا تثبت النفس المنطبعة.

١١٩ ـ واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام.

١٢٠ ـ ولذلك اختلفت فيها المذاهب. فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته، عين ذاته، وعلمه بغيره ـ من الممكنات ـ عين المعلومات. وذهب البعض إلى أن علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء، وهي التي اشتهرت بالمثل الأفلاطونية. والبعض إلى قيامها بذاته تعالى، وظاهر عبارة «الإشارات» يشعر بذلك. لكن قد صرح في «الشفاء» بنفيه، حيث قال: «هو تعالى يعقل الأشياء دفعة، من غير أن تتكثر بها صورها في جوهره تعالى، أو تتصور حقيقة ذاته تعالى، بصورها. بل يفيض عنها صورة معقولة، وهو أولى بأن تكون عقلاً من تلك الصور الفائضة من عقليته بذاته. ولأنه يعقل ذاته، وأنه مبدأ لكل شيء، فيتعقل من ذاته كل شيء».

١٢١ ـ وكلام شارح «الإشارات» في شرح الإشارات وغيره، يحوم حول ظاهر كلام «الشفاء» في هذا الموضع. فإنه قال: «كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته

لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته، التي هو بها هو. لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، التي هو بها. واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئًا بصورة يتصور بها، أو يستحضر بها، فهو صادر عنك، لا بانفرادك مطلقًا، بل بمشاركة ما من غيرك. ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعقلها أيضًا بنفسها، من غير أن تتضاعف الصور فيك. بل إنما تتضاعف اعتباراتك، المتعلقة بذاتك، أو بتلك الصور فقط، أو على سبيل التركيب. وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك، بمشاركة غيرك، هذا الحال، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه.

١٢٢ - ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة، شرط في تعقلك إياها. فإنك تعقل ذاتك، مع أنك لست محلاً لها، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك، الذي هو شرط في تعقلك إياها، إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول. فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك، حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله. فإذن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصلة له من غير أن تحل فيه، فهو عاقل إياها، من غير أن تكون هي حالة فيه. وإذ قد تقدم هذا، فأقول:

١٢٣ - قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته، في الوجود، إلا في اعتبار المعتبرين. وحكمت بأن عقله لذاته، علة لعقله لمعلوله الأول. فإذا حكمت بكون العلتين - أعني ذاته، وعقله لذاته - شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين أيضًا - أعني المعلول الأول، وعقل الأول له - شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينًا للآخر، والثاني متقرراً فيه تعالى. وكما حكمت بكون التغاير في العلتين، اعتباريا محضًا - فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذن وجود المعلول الأول، هو نفس عقل الأول

إياه، من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل في ذات الأول، تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

١٢٤ ـ ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها، بحصول الصور فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ـ على ما هي في الوجود ـ حاصلة فيها. والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر، مع تلك الصورة لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصور. وكذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة، من غير لزوم محال.

١٢٥ ـ قلت: هذا الكلام إقناعي، من وجوه: الأول أن ما ذكره من أنه: كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته، لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته، لا يحتاج أيضًا في إدراك ما يصدر عنه لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، غير بين. وما ذكره من الاعتبارات من نفسك، لا يفي ببيانه، ولا بالتأنيس به، فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل، من صفات ذاته، والذات مع سائر صفاته، حاضرة عند نفسه، غير غائبة عنها. وليس المعلول الأول من صفات الواجب، حتى يكون حضوره مستلزمًا لحضوره، وإدراكه مستلزمًا لإدراكه.

١٢٦ ـ الثاني: أن تعقل الصورة بنفسها ـ من غير احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة الصدور، حتى يقال: إذا تعلقت النفس صورة بنفسها، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته ـ من غير مداخلة غيره فيه ـ إلى غيره، بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول، أو بالصدور، مع الحلول، ولا حلول للمعلول الأول، في الواجب، تعالى عن ذلك. نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور، غير الحالة فيها، بدون الاحتياج إلى الصورة، لكان مقربًا لهذا المدعى. وليس الأمر كذلك، فإنا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا، المباينة لنا، إلى الصورة، كما يشهد بها الوجدان.

١٢٧ـ الثالث: أن قوله: «ولا تظنن: أن كونك محلاً لتلك الصور، شرط في

تعقلك إياها، فإنك تعقل ذاتك، مع أنك لست محلاً لها». ضعيف، لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين، من كونه: ذات العاقل، أو وصفًا له.

١٢٨ـ **الرابع**: أن قوله: «فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر، غير الحلول فيك، حصل التعقل». غير ظاهر، بل يكاد يكون مصادرة.

١٢٩ـ **الخامس**: أن قوله: «ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله». إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن. وبالنظر إلى الفاعل واجب. فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق، فلا يكون دون حصوله للقابل، فمسلم، لكن لا يظهر أن الحصول على أي وجه كان، يكفي في حصول التعقل. بل ربما كان هذا النحو من الحصول ـ أعني الحصول للقابل ـ في بعض الموجودات، وإن كان أضعف من الحصول للفاعل ـ في معنى الوجوب، والإمكان ـ شرط التعقل، كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد. وحصوله للفاعل ـ وإن كان أقوى من الحصول للقابل ـ لا يستلزم الاتصاف به. وإن أراد أن حصوله للفاعل، في كونه علمًا، ليس دون حصوله للقابل، في ذلك، فممتنع.

١٣٠ـ **السادس**: أن قوله: «إذ حكمت بكون العلتين: أعني ذاته، وعقله لذاته، شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير. فاحكم بكون المعلولين أيضًا: أعني المعلول الأول، وعقل الأول له، شيئًا واحدًا». تحكم بحت، إذ ذات المعلول الأول ـ بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة، المتباينة في الوجود، كما تقرر في موضعه. فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه.

١٣١ـ **السابع**: أن القول: بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية، بواسطة حصولها في الجواهر العقلية، وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية، مع تلك الصور، يفضي إلى كون علم الواجب بها متأخرًا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها.

١٣٢ـ على أن ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر غير الجسمانية، المجردة، ليس مستقيمًا على أصول الفلاسفة، لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية، إلا بآلات جسمانية، ترسم صورها في تلك الآلات، وليست تلك الآلات موجودة، بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى، فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب.

١٣٣ـ **الثامن**: إنه إذا كان وجود المعلول الأول، هو نفس تعقل الواجب إياه. وتعقل الواجب له ليس أمرًا صادرًا عنه بالاختيار، فإن العلم، والقدرة، والإرادة، يتوقف عليها الاختيار، فلا يمكن صدورها بالاختيار، وإلا لزم الدور، أو التسلسل. فإذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار، بالمعنى الذي يثبتونه، وهو أنه: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل». كما أنه لا يصدق: «إن شاء علم، وإن لم يشأ لم يعلم». وهو خلاف مذهبهم، ويفضي إلى شناعة عظيمة. بل بمحض الإيجاب.

١٣٤ـ **فإن قلت**: إذا كان صدور الممكنات عن الواجب، بالاختيار. والأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم ـ كما ذكرت ـ فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى، إذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة. وما يقوله الظاهريون ـ من المتكلمين ـ من أن العلم قديم، والتعلق حادث، لا يسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء، لا يصير ذلك الشيء معلومًا. فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى عالمًا بالحوادث في الأزل، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. قلت: المخلص ما أشرنا إليه سابقًا، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالي جميع الأشياء، وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج، كما أن العلم الإجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا.

١٣٥ـ **فإن قلت**: هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى، وهو فاعل مختار، فلابد أن يكون مسبوقًا بالعلم، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود، وجود آخر في علم الله تعالى. وننقل الكلام إلى الوجود السابق. فإما

تتسلسل الموجودات أو تنتهي إلى وجود واجب، وكلاهما محال. قلت: قد سبق الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية. وكما أن علمه تعالى ليس صادراً عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى. فإن ذلك الوجود عين علمه تعالى، بالذات، وغيره بالاعتبار، فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به.

١٣٦ـ ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الأول، على التقرير الذي قدره شارح «الإشارات»، لأنه ليس له عنده وجودان: يكون أحدهما علميًا، وصدوره عنه تعالى، بالإيجاب. والآخر خارجيًا، وصدوره عنه تعالى بالاختيار. بل له وجود واحد هو الخارجي، هو عين علمه.

والقول: بأن هذا الوجود الخارجي، باعتبار أنه علم، صادر عنه بالإيجاب، وباعتبار أنه وجود خارجي، صادر عنه بالاختيار، تعسف لاترضاه الفطرة السليمة، لأن اعتبار كونه علمًا ليس وجوداً آخر له، حتى يصح كونه صادراً عنه بالإيجاب، بل اعتبار كونه علمًا هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي، فإنه بحسب هذا الوجود علم، لكونه جوهراً مجرداً، غير غائب عن مجرد. وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم، فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية، في العلم الحضوري. واعلم أن ما ذكرناه جار على مذهب المتكلمين، إذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته، وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله، على سبيل الإجمال.

١٣٧ـ **ومعنى الإجمال**: كون العلم واحداً، والمعلوم متعدداً.

١٣٨ـ وهو علم بالفعل ـ بجميع المعلومات ـ لا بالقوة، كما توهمه بعض المتأخرين، من التمثيل الذي ذكروه، من حال المجيب عن مسألة، يعلم جوابها إجمالاً. فإنه يتبادر إلى الوهم، أنه ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة القريبة. فإنه لو فرض أن الأمر في المثال كذلك، فليس الحال في الممثل له هكذا. والغرض من المثال، تقريب وتوضيح. وقد حقق ذلك في الكتب العقلية.

١٣٩ـ وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته، فيبقى أن تلك الممكنات الموجوده في علم الله تعالى هل هي قائمه بأنفسها؟ أو بذاته تعالى؟ كما هو مبسوط في «الشفاء». ولم يتعرض لجوابه، بل ردد بين الاحتمالات، وقال: إنه لا يتجاوز الحق عنها. ولم يعين أن أي الاحتمالات هو الحق. وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا، ولم يتفق لنا إعادتها. وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى.

١٤٠ـ **فإن قلت**: على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين، يأتي الترديد المذكور، بأن الممكنات الموجودة، في علمه تعالى، إما قائمة بنفسها، أو بذاته تعالى. قلت: على أصولهم، لا بأس بقيام الممكنات ـ بحسب الوجود العلمي ـ بذاته، فإن الممكنات ـ بحسب هذا الوجود ـ هي العلم، وهي في هذا الوجود متحدة.

١٤١ـ ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين: القيام بالعقل، والحصول فيه. ويقال: إن الممكنات حاصلة في العقل، وليست قائمة به. وقدحنا في هذا ـ على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا ـ إنما هو من حيث إنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى، ولا دليل له عليه. وأما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه، وأنت خبير بأنه لو أجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء أيضًا لم يبعد. وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه، الذي هو عين ذاته، ولا تكون قائمة به.

١٤٢ ـ ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك. والدليل الذي ذكر في نفيها إنما يتوجه إذا قيل بوجودها في الخارج، كما لا يخفي على من له أدنى دراية.

١٤٣ ـ **وهذا أقرب مما قيل**: إن علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته. لأن ذاته ـ على ما هو عليه من الصفات ـ معلومة له تعالى. ومن جملة تلك الصفات: أنه مبدأ للممكنات، على الترتيب الواقع. فيعلم أنه مبدأ لها. فيعلمها بعلمه بذاته تعالى، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته. وهو يعلمها إجمالاً، في ضمن علمه بذاته. كما أنا نعلم ذاتنا ـ بالعلم الحضوري ـ حيًا، قادرًا، عالمًا، وإلا لم يكن علمنا بذاتنا، على ما هو عليه. وذلك لأن كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول، من

دون حصول المعلول وصورته، مع أن المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر، إذ المعقول من العلم الإجمالي، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة، وينحل إلى العلوم بالأجزاء، ويفصل إليها. وليست المعلولات مما تنحل إليها العلة، فذلك يفضي إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين، هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر، ولا يخفي بعده.

١٤٤ ـ **فإن قلت**: العلم بالعلة، سبب للعلم بالمعلول ـ كما هو المشهور ـ بخلاف سائر المتضايفات. قلت: لو سلم أنه كذلك، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول، والمطلوب ههنا ذلك. لأنا نريد أن نتحقق علم الواجب، بحيث لا يفضي إلى كثرة في صفاته، وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام.

١٤٥ ـ واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره، منطو في علمه تعالى بذاته. وما بينوا كيفية الانطواء إلا بأن قالوا: إن ذاته تعالى علة للممكنات، وعلمه بذاته ـ على ما هي عليه ـ منطو على علمه بالممكنات، إذ من جملة أحوال ذاته، كونه مبدأ لها، فيتضمن علمه بذاته، علمه بها. وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى، وحضور أحد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر. ولو فرض بينهما أي نسبة، من العلية وغيرها. ولو صح ما ذكروه، لكفى أن يقال: إن من جملة أحوال كونه تعالى مغايراً للممكنات، وهو يعلم ذاته مع جميع أحواله. فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه. ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضوري، والمعلوم في العلم الحضوري، هو بعينه الصورة، من غير أن يكون هناك صورة أخرى. فلابد أن يكون للمعلوم وجود في الخارج، حتى تكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية. ومن البين أن وجود العلة، ليس بعينه وجود المعلول، حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية. فالمخلص لهم من ذلك: أن يلتجئوا إلى ما ذكرناه سابقًا، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها. وهي باعتبار كونها علمًا لله تعالى، متقدمة عليها، باعتبار كونها موجودات خارجية، وهي باعتبار كونها علمًا، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب؛ لأنها

بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والإرادة. وباعتبار وجودها الخارجي، منسوبة إليه بالاختيار، لأنها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار، وبالإرادة المنبعثة عنه. وفيه ما أشرنا إليه سابقًا.

١٤٦ ـ هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام.

١٤٧ ـ ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر، يعلو عن طور علم الكلام، وسنأتي عليه في رسالة منفردة، إن وفقنا الله تعالى المنعام.

١٤٨ ـ **فإن قلت**: علم الواجب تعالى حضوري، وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء، ونفسه. والتغاير الاعتباري يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ من حيث هو ـ من غير اعتبار قيد زائد، عالمًا بنفسه، بل يكون مع اعتبار قيد، عالمًا بذاته، من حيث هي، أو يكون ـ من حيث هي ـ عالمًا بذاته، مع قيد آخر. والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعًا؛ لأنه أيضًا نسبة. قلت: عدم العينية نفي للنسبة، ونفي النسبة قد يكون للوحدة، وانتفاء الاثنينية، فلا يستدعي المغايرة. وأيضًا لا محذور في أن تكون الذات ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته، من حيث هي، لأن الذات مع القيد، متحدة في الوجود، مع الذات، من حيث هي.

١٤٩ ـ **(قادر على جميع الممكنات)**: باتفاق المتكلمين والحكماء. لكن القدرة عند المتكلمين، عبارة عن صحة الفعل والترك. وعند الحكماء، عبارة عن كونه بحيث: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. ومقدم الشرطية الأولى، بالنسبة إلى وقوع العالم، دائم الوقوع. ومقدم الشرطية الثانية، بالنسبة إلى وجود العالم، دائم اللاوقوع. وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فلا ينافي كذبهما. ودوام الفعل، وامتناع الترك، بسبب الغير، لا ينافي الاختيار. كما أن العاقل ـ مادام عاقلاً ـ يغمض عينيه، كلما قربت إبرة من عينيه، بقصد الغمز فيها، من غير تخلف. مع أنه يغمضها بالاختيار. وامتناع ترك الإغماض، بسبب كونه عالما بضرر الترك، لا ينافي الاختيار. فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته؟.

١٥٠ - فهو تعالى قادر على جميع الممكنات، لأن المقتضي لقدرته هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان. فإذا ثبتت قدرته في البعض، ثبتت في الكل. ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات. ولابد للممكن - على تقدير وجوده - من الانتهاء إلى الواجب، وقد ثبت أنه فاعل بالاختيار، فيكون قادراً عليه؛ لأن العجز عن البعض نقص، وهو على الله تعالى محال.

١٥١ - مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

١٥٢ - **قيل**: الأولى، في إثبات هذا المطلب، بل سائر المطالب، التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية. قلت: كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول. بحسب نفس الأمر، مسلم، إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، لكن إثبات إرسال الرسول يتوقف على إثبات شمول القدرة، إذ طريق إثباته أن المعجزة: فعل الله خارق للعادة، وقد صدر منه حال دعوى النبوة. وإذا خالف الفاعل المختار عادته، حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعًا. وهذا متوقف على إثبات كونه فعلاً له، وكونه فعلاً له مثبت بشمول القدرة، إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره، وإن زعمه المعتزلة. واحتمال وجوده في نفس الأمر لا يجدي نفعًا. فلا يتم ما قيل: إن الأولى في هذا المطلب. بل سائر المطالب التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، أن يتمسك بالدلائل السمعية، فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى: **(إن الله على كل شيء قدير)** وأمثاله.

١٥٣ - **(مريداً لجميع الكائنات)**: الإرادة صفة مغايرة للعلم، والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع. قالوا: نسبة الضدين إلى القدرة سواء. إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين، يمكن أن يقع بها الضد الآخر، ونسبة كل منهما

(١) المائدة: ١٢٠.

إلى الأوقات سواء. إذ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه، يمكن أن يقع قبله أو بعده، فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتًا دون سائر الأوقات، وهذا المخصص هو الإرادة.

١٥٤ ـ وهي قديمة. إذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، وأيضًا لاحتاجت إلى إرادة أخرى، ويتسلسل.

١٥٥ ـ وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات، لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات، لما سبق من شمول القدرة، وكونه فاعلاً بالاختيار، فيكون مريدًا لها؛ لأن الإيجاد باختيار يستلزم إرادة الفاعل.

١٥٦ ـ **ومن جملة الممكنات**: الشر والمعصية والكفر، فيكون تعالى مريدًا لها، خلافًا للمعتزلة.

واستدلوا بوجوه: الأول: أن الشرور والمعاصي غير مأمور بها، فلا تكون مرادة؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ولازمة له. الثاني: لو كانت مرادة لوجب الرضا بها؛ لأن الرضا بما يريده الله تعالى واجب، والرضا بالكفر كفر. الثالث: لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع. الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[1]، والرضا هو الإرادة.

١٥٧ ـ **والجواب**، عن الأول: أن الأمر قد ينفك عن الإرادة، كأمر المختبر، فإن السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده، من غير مخالفته للسيد، فادعى السيد مخالفة العبد له، وأراد تمهيد عذره بعصيان العبد له، بحضور السلطان، فإنه يأمر العبد، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به، لأن مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان. وعن الثاني: أن الواجب هو الرضا بالقضاء، لا بالمقضي، والكفر مقضي لا قضاء.

١٥٨ ـ **ومحصله**: أن الإنكار المتعلق بالمعاصي إنما هو باعتبار المحل. لا باعتبار

(١) الزمر: ٧.

الفاعل والخالق، فإن الاتصاف بها منكر، دون خلقها وإيجادها، إذ هو قد يتضمن مصالح. ومع قطع النظر عن ذلك، لا حسن ولا قبح عقليين عندنا. يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد. والرضا إنما يتعلق بإيجادها، الذي هو فعل الله تعالى.

١٥٩ ـ **وعن الثالث**: بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا تحصيل ما أراده.

١٦٠ ـ **قلت**: ويلزم أن يكون العبد، في المثال المذكور ـ مع أنه أتى بما يرضاه السيد، وهو مخالفة أمره ـ عاصيًا له. ولو خالفه، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعًا له؛ لأنه أتي بما يرضاه السيد. ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذراً في صورة المخالفة.

١٦١ ـ **ويمكن أن يقال**: الأمر أمران: أمر تكويني، يلزم منه وقوع المأمور به، وهو يعم سائر الممكنات. وأمر تشريعي وتدويني، وعليه مدار الثواب والعقاب. فالطاعة هي الإتيان بما يوافق الأمر الثاني، والرضا يترتب عليه، دون الأمر الأول، إذا خالف الثاني.

(متكلم): لإجماع الأنبياء على ذلك، وليس معناه إيجاد الكلام في الغير، كما يقول المعتزلة؛ لأنه خلاف النصوص، ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر. وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى!.

(حي): لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة. وعند الفلاسفة: الحي هو الدراك الفعال. فهي عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة، كما في سائر الصفات الكمالية.

١٦٢ ـ **(سميع بصير)**: للدلائل السمعية. وهما صفتان زائدتان عندنا، كسائر الصفات، لظواهر الآيات والأحاديث. وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، كما تقول الفلاسفة.

١٦٣ ـ **قيل**: الأولى أن يقال: لما ورد الشرع بها، آمنَّا بذلك، وعرفنا أنهما

لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها؛ لقصورنا ونقصاننا.

(وهو منزه عن جميع صفات النقص): كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك.

(فلا شبيه له): أي لا يشبهه شيء في الصفات؛ لأن صفاته من العلم والقدرة، وغير ذلك، أعلى وأجل مما في المخلوقات. فإن علمنا عرض، ومحدث، وقاصر، ومستفاد من الغير، وعلمه تعالى قديم، كامل، ذاتي. وكذا الحال في سائر الصفات.

(ولا ند له، ولا مثل له): قيل: الند: هو المنادّ، أي المخالف في القوة. والمثل: المساوي في القوة. وقيل: المثل هو المشارك في الحقيقة، وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء.

١٦٤ ـ ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته، لم يكن له ماهية كلية، فلا يشاركه غيره فيها.

١٦٥ ـ وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل، لكان كل منهما ممتازًا عن الآخر بخصوصية. فالوجوب، والإمكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة، يلزم اشتراك الكل فيه، وإن كانا من لوازم الماهية، مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب.

(ولا شريك له): لقوله تعالى: ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[1] ولقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2].

١٦٦ ـ واعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو بحصر المعبودية. والأول قد مرت الإشارة إلى دليله في نفي المثل.

١٦٧ ـ وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب، لذاته، لكان مجموعهما ممكنًا؛

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

لاحتياجه إلى كل واحد منهما، فلا بد له من علة فاعلة مستقلة. وتلك العلة لا تكون نفس المجموع، ولا أحدهما، ولا غيرهما. أما الأول فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه، وأما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولاً لغيره. فتأمل.

١٦٨ - والثاني قد أشير إليه في الآية، وقد قيل إنه دليل إقناعي، لجواز أن يتفقا، فلا يلزم الفساد. ويمكن أن يقال: إن إمكان التعدد يستلزم إمكان التخالف. وعلى تقدير التخالف إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كليهما، أو لا يحصل شيء منهما. والكل محال. أما الأول فلاستلزامه كون الآخر عاجزاً، فلا يكون خالقًا، وقد فرض أنه خالق، هذا خلف. وأما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين. وأما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين. فإن منع استلزامه إمكان التخالف، لجواز أن يكونا متوافقين في الإرادة، بحيث يستحيل اختلافهما: إما لأن مقتضاهما إيجاد الخير، أو ما الغالب فيه الخير، وإما لأن ذاتهما تقتضي الاتفاق. فالجواب: إنه لا يخلو، إما أن تكون قدرة كل واحد منهما، وإرادته، كافية في وجود العالم، أولا شيء منهما كاف، أو أحدهما كاف فقط. وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين، على معلول واحد، وعلى الثاني يلزم عجزهما؛ لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقًا، فلا يكون إلهًا. ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾[1].

لا يقال: إنما يلزم العجز، إذا انتفت القدرة على الإيجاد بالاستقلال. أما إذا كان كل منهما قادراً على الإيجاد بالاستقلال، ولكن يتفقان على الإيجاد بالاشتراك، فلا يلزم العجز. كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك. وإنما يلزم العجز لو أراد الاستقلال، ولم يحصل، لأنا نقول: تعلق إرادة كل واحد منهما، إن كان كافيًا، لزم المحذور الأول، وإن لم يكن كافيًا، لزم المحذور الثاني، والملازمتان بديهتان، لا تقبلان المنع. وما أوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح

(١) النحل: ١٧.

للسندية؛ إذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل، الذي يستقل في الحمل به، قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين. وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلاً مستقلاً. وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر إلا تعقل الإرادة والقدرة، ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما. وهذا وجه متين من سوانح الوقت، لا يبقى فيه للمنصف ريبة. والله ولي التوفيق.

١٦٩ ـ **والثالث**: وهو حصر المعبودية فيه، وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدًا. فقد دلت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم دعوا المكلفين، أولاً، إلى هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشراك في العبادة، قال الله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

١٧٠ ـ **(ولا ظهير)**: أي لا معين.

(له ولا يحل في غيره): لا بطريق حلول الشيء في المكان، ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف. أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز، لكونهما من خواص الأجسام والجسمانيات، وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب.

والنصارى ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام: قال في «المواقف»: «إن النصارى إما أن يقولوا: بحلول ذاته في المسيح، أو حلول صفته تعالى فيه، وكل منهما إما في بدن المسيح، أو نفسه، وإما لا يقولوا بشيء من ذلك، وحينئذ فإما أن يقال: أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد، أولا، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات، وسماه ابنًا تشريفًا وتكريمًا، كما سمى إبراهيم خليلاً. وهذه الاحتمالات كلها باطل إلا الأخيرة...» وما نقل عن الإنجيل. إن «يوحنا» ـ وهو واحد من الحواريين ـ سأل عيسى ـ على نبينا وعليه الصلاة السلام ـ إنك تقول: (قال أبي كذا، وأمرني أبي بكذا) أرنا أباك، فقال عيسى عليه السلام: «من رآني فقد رأى الأب والأب حال فيّ، وإن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي، بل من قبل

(١) الصافات: ٩٥، ٩٦.

أبي الحال فيّ، وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل، آمن وصدق، أنا من أبي. وأبي فيّ». فعلى فرض صحته. وعدم التحريف. يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به. وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدإ. فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ(الآباء). وأنت تعلم أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة. ويردها العلماء - بالتأويل - إلى ما علم بالدليل. فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل.

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله في عليّ. وأولاده. وقالوا: لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية، كجبريل - عليه السلام - في صورة (دحية الكلبي). فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين: كعلي وأولاده والأئمة المعصومين. وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول، وأن جبريل عليه السلام لم يحل في «دحية الكلبي» بل ظهر بصورته. وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه.

١٧١ - **(ولا يقوم بذاته حادث)**: قيل: لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال، فلو كان حادثًا، لكان خاليًا عنه في الأزل، والخلو عن صفات الكمال نقص، وهو منزه عن ذلك، وهذا إنما يتم إذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها.

١٧٢ - **وأورد على هذا**: أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصًا، لو لم يكن حال الخلو متصفًا بكمال يكون زواله شرطًا لحدوث هذا الكمال، بأن يتصف دائمًا بنوع كمال تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد. وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثًا، لكان النوع حادثًا؛ إذ لا وجود له إلا في ضمن الفرد. قلت: وأنت خبير بفساد ذلك، كما سلف. فالوجه في إبطال هذا الاحتمال ما أسلفناه من إبطال الحوادث المتعاقبة، غير المتناهية، بجريان برهان التطبيق وغيره فيها.

١٧٣ - هذا، والمراد من الحادث ههنا: الصفة الحقيقية. وأما الصفات الإضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة، كخالقية زيد وعدم خالقيته؛ وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه، لا بتغير في ذاته تعالى، كما إذا انقلب

الشيء عن يمينك إلى يسارك، وأنت ساكن غير متغير. والصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة إنما تتغير تعلقاتها، دون أنفسها. لا يقال: هذا الدليل جار في الإضافات، والسلوب، مع تخلف المدعي، وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه، لأنا نقول: لا نسلم جريان الدليل فيها كلها، فإن مثل إيجاد العالم، وخالقية زيد، ليس من صفات الكمال، حتى يكون الخلو عنها في الأزل نقصًا، بل قد ندعي أن الخلو عنها، في الأزل، كما يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزماني، كما استأثر بالقدم الذاتي.

١٧٤ ـ **على أنه يمكن أن يقال**: إن وجود العالم في الأزل ممتنع، فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصًا. كما أنه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصًا. وما يقال من أن «أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية»، ليس بشيء، كما بسطناه في بعض تعليقاتنا.

وأما السلوب: فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى، فجريان الدليل فيها، لا يضر، لأن المدعي غير متخلف، لامتناع الخلو عنها.

١٧٥ ـ **(ولا يتحد بغيره)**: يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء: الأول: أن يصير الشيء بعينه شيئًا آخر، من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء. وهذا محال مطلقًا، سواء كان في الواجب تعالى، أو في غيره، لأن المتحدين إن بقيا، فهما اثنان، فلا اتحاد، وإن فنيا فهما معدومان، وإن فني أحدهما، وبقي الآخر، فلا اتحاد أيضًا، بل بقاء واحد، وفناء آخر. والثاني: أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة، بحيث يكون المجموع شخصًا واحدًا آخر، كما يقال: صار التراب طينًا. والثالث: أن يصير الشيء شيئًا آخر، بطريق الاستحالة، في جوهره أو عرضه، كما يقال صار الماء هواء، وصار الأبيض أسود. والكل في حقه تعالى محال. أما الأول فلما مر.

١٧٦ ـ **وأما الثاني**: فلأن أحدهما إن لم يكن حالا في الآخر، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة واحدة، وهذا ضروري. وإن كان أحدهما حالا في الآخر، فلا يخلو

من أن يكون الواجب في الآخر، أو بالعكس. والأول: محال، لاستغناء الواجب، وامتناع حلول المستغني. والثاني: أيضًا محال؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب ـ وهو مستغن عن الحال؛ لأن الاحتياج ينافي الوجوب ـ فيكون الحال عرضًا، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة. غايته: أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية. وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلاً للجزء الصوري، كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد. ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الأجزاء المادية غير مسموعة.

سلمنا أن الواجب هو المحل، لكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية، بل الإشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية، وادعوا أن أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية، والأعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب، والهيئة الاجتماعية، التي هي عرض. وأما الثالث: فلأن التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال، لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية.

١٧٧ ـ **(ليس بجوهر)**: إذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل. أو هو المتحيز بالذات. وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز.

(ولا عرض): لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له. والواجب مستغن عن الغير.

(ولا جسم): لأن الجسم مركب، فيحتاج إلى الجزء، فلا يكون واجبًا.

(ولا في حيز، وجهة): لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات.

(ولا يشار إليه بهـهنا، أو هناك، ولا يصح عليه الحركة والانتقال): لما سبق.

والمشبهة، منهم من قال: إنه جسم حقيقة، ثم افترقوا: فقال بعضهم: إنه مركب من لحم ودم. وقال بعض هو نور يتلألأ.

١٧٨ ـ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار، بشبر نفسه. ومنهم من يقول: إنه على صورة إنسان. فمنهم من قال: إنه شاب أمرد، أجرد، جعد قَطَط. ومنهم من قال: إنه شيخ أشمط الرأس. ومنهم من قال: هو في جهة الفوق، ومماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال، وتبدل الجهات، ويئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع. ومنهم من قال: هو محاذ للعرش، غير مماس له، وبعده عنه بمسافة متناهية، وقيل بمسافة غير متناهية. ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين. ومنهم من تستر بـ(البلكفة) فقال: هو جسم، لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها. وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه، حتى لا يبقي إلا اسم الجسم. وهؤلاء لا يكفرون، بخلاف المصرحين بالجسمية.

وأكثر المجسمة هم الظاهريون، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة. وأكثرهم المحدّثون. ولابن تيمية، أبي العباس، أحمد، وأصحابه، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في القدح في نفيها. ورأيت في بعض تصانيفه: «أنه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده». ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية. كما يشهد به من تتبع تصانيفه. ومحصل كلام بعضهم، في بعض المواضع، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى، ولذلك يتوجه إليها في الدعاء. ولا يخفي أنه ليس في هذا القدر غائلة أصلاً، لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول.

١٧٩ ـ وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء. بل قال: قبلة الدعاء هو نفسه. كما أن نفس الكعبة قبلة الصلاة. وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز.

(ولا الجهل، ولا الكذب): لأنهما نقص. والنقص عليه تعالى محال. وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وأنه لا يجوز عليه

التبدل، لا يحتاج إلى سلب الجهل. وأما الكذب فقد قيل: أما من جوز الخلف في الوعيد، بناء على أنه تكرمة من الله تعالى، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى. وبعضهم منع ذلك زعمًا منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي، والخلف في المستقبل. وفساده ظاهر؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع، سواء في الماضي أو في المستقبل. ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[١]. والوجه في دفعه: أن آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة، من الآيات والأحاديث، منها الإصرار وعدم التوبة، ومنها عدم عفوه تعالى، فيكون في قوة الشرطية، فلا يلزم الكذب أصلاً. ويمكن أن يقال:

١٨٠ ـ **المراد منها**: إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الأخبار، فلا يتصف بالكذب، كما ذكره علماء العربية، في مثل قولهم: «الظبي يقاوم الأسد». إنه لإنشاء التعجب. وفي قوله تعالى ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ﴾[٢]. إنه لإنشاء التحزن.

١٨١ ـ **(وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة)**: بعين رءوسهم، كما هو مذهب الأشاعرة، والسلف الصالح. وخالفهم في ذلك غيرهم. وتحقيقه: أن الإبصار عبارة عن إدراك تام، وانكشاف بليغ، يحصل عقيب فتح البصر. وهو في الشاهد إنما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الأشعة، أو الانطباع. وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط. ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطًا في إدراكنا، في هذه النشأة، كونها شرطًا في النشأة الآخرة؛ إذ في قدرة الله تعالى أن يخلق في البصر قوة يتمكن بها من إدراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط، كما قال:

---

(١) الحشر: ١١.

(٢) آل عمران: ٣٦.

(من غير موازاة، ومقابلة، وجهة): وعند الأشعري وأتباعه، تلك الشرائط أسباب عادية، فيجوز الإبصار بدونها في هذه النشأة، كأعمى الصين يرى «بقة» الأندلس. وكل موجود ممكن الرؤية عنده، كالأصوات، والطعوم، والروائح، والألوان. واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل، والعقل. أما النقل، فلقوله تعالى، حكاية عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[1]. وجه الاستدلال به أمران:

الأول: أن سؤال موسى ـ عليه السلام ـ الرؤية، يدل على إمكانها. لأن العاقل ـ فضلاً عن النبي عليه السلام ـ لا يطلب المحال. ولا مجال للقول بجهل موسى ـ عليه السلام ـ بالاستحالة، فإن الجاهل بما لا يجوز على الله لا يصلح للنبوة، إذ الغرض من النبوة، هداية الخلق إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة، ولا ريب في نبوة موسى ـ عليه السلام ـ وأنه من أولي العزائم.

والثاني: أنه تعالى، علق الرؤية على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق على الممكن ممكن؛ لأن معنى التعليق: الإخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق عليه، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وأما العقل، فهو أنا نرى الأعراض، كالألوان، والأضواء، وغيرهما. والجواهر، كالطول والعرض في الجسم، فلابد من علة مشتركة بينهما، تكون هي المتعلق الأول للرؤية. وذلك الأمر: إما الوجود، أو الحدوث، أو الإمكان. والأخيران عدميان، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما.

١٨٢ ـ فلم يبق إلا الوجود، وهو مشترك بين الواجب والممكن، فيجوز رؤيته عقلاً. وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود، معنى ينافي مذهب الشيخ، فإنه ذهب إلى أن وجود كل شيء عينه، وأن لا اشتراك بين الوجودات، إلا في اللغة، كما هو المشهور. وأوله صاحب «المواقف» بأن مراد الشيخ أنه ليس في الخارج

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

هويتان: إحداهما: الوجود، والأخرى: الماهية. والاتحاد بينهما بحسب التحقق، لا بحسب المفهوم، فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود. وهذا التأويل في غاية البعد. قيل: إن الشيخ ـ وإن أنكر اشتراك الوجود ـ لكن أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين القائلين بالاشتراك.

وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة، بالكتاب والسنة. أما الكتاب، فلقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]، والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار، ويستعمل حينئذ متعديًا بنفسه، كقوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[2]. أي انتظرونا، هكذا قيل، وفيه نظر، فتأمل. ويكون بمعنى التفكر والاعتبار، ويستعمل حينئذ بـ«في». يقال: نظرت في الكتاب، أو في ذلك الأمر. أي تفكرت فيه. وجاء بمعنى الرأفة والعطف، وحينئذ يستعمل بـ«اللام». يقال: نظر السلطان لفلان: أي رأف به، وتعطف عليه، وجاء بمعنى الرؤية، ويستعمل حينئذ بـ«إلى». والنظر في الآية مستعمل بـ«إلى». فوجب حمله على الرؤية، وليس بمعنى الانتظار؛ لأن الآية وردت مبشرة. والانتظار يوجب الغم، فلا يناسب سياق الآية.

وأما السنة، فكقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنكم سترون ربكم، كما ترون القمر ليلة البدر». والمعتمد فيه الإجماع ـ قبل حدوث المبتدعين ـ على وقوع الرؤية، وهو مستلزم لجوازها، وعلى كون الآية محمولة على الظاهر، المتبادر منها.

احتج المنكرون بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[3]. لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار، هو الرؤية، والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى، وما يكون سلبه مدحًا، يكون وجوده نقصًا، فيجب تنزيه الله تعالى عنه.

والجواب عنه بوجوه: الأول: أن الإدراك هو الرؤية، بجوانب المرئي. وحقيقته

(١) القيامة: ٢٢، ٢٣.
(٢) الحديد: ١٣.
(٣) الأنعام: ١٠٣.

النيل والوصول، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[(١)] أي ملحقون. والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة، فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول نفيها بالمعنى الثاني.

الثاني: أن هذه القضية رفع للإيجاب الكلي، فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى، بأن يعتبر أولاً، العموم، ثم ورد عليه السلب، فتكون سالبة جزئية. ومع هذا الاحتمال، لا يتم الاستدلال.

الثالث: أنا لو سلمنا أن الآية عامة في الأشخاص، فلا يتم عمومها في الأوقات، فإنها سالبة مطلقة. ونحن نقول بموجبها، حيث لا يرى في الدنيا. وما قيل من التمدح، ليس فيه دليل على مطلوبهم، بل هو حجة لنا؛ لأنه لو امتنعت الرؤية، لم يكن فيه تمدح، وإنما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء، مع إمكان رؤيته؛ ولأن عدم رؤيته في الدنيا، مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد، كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة. وقوله تعالى لموسى -عليه السلام-: (لن تراني). ليس (لن) للتأبيد، بل للتأكيد، ولهذا يقيد بـ«أبدًا». ولو سلم أنه للتأبيد، فإنما يكون في الدنيا بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[(٢)]. مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة، للخلاص من العقوبة.

(ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن): هذه العبارة مأثورة عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وفيها دليل على أنه مريد للكائنات؛ لأن الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض إلى قولك: «كل ما يكون، فهو ما شاء الله». فكل كائن مراد، وما ليس بكائن فهو ليس بمراد.

(فالكفر والمعاصي، بخلقه وإرادته): لما مر، مراراً. وهذا كالمستغنى عنه، إذ قد علم سابقًا، فإنه قد مر أنه تعالى خالق الأشياء كلها، بالقدرة، والخلق بالقدرة

---

(١) الشعراء: ٦١.

(٢) البقرة: ٩٥.

يتوقف على الإرادة، فتكون جميع الأشياء بخلقه وإرادته، خلافًا للمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين: إن كانت واجبة، فالله تعالى يريد وقوعها، ويكره تركها، وإن كانت حرامًا، يريد تركها، ويكره وقوعها، وإن كانت مندوبة، يريد وقوعها، ولا يكره تركها. وإن كانت مكروهة، فبعكسه. أما المباح، وفعل غير المكلف، فلا يتعلق بهما إرادة، ولا كراهة. وقد سبق ذلك، مع رده.

(ولا يرضاه): لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾(١) وهذا أيضًا قد مر.

(غني لا يحتاج إلى شيء): في ذاته وصفاته، وهذا معلوم أيضًا مما سبق.

١٨٣ـ **(ولا حاكم عليه)**: بل هو الحاكم على الإطلاق، لقوله تعالى: ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾(٢).

١٨٤ـ **(ولا يجب عليه شيء)**: لأن الواجب: إما عبارة عما يستحق تاركه الذم، كما قاله بعض المعتزلة. أو عما تركه مخل بالحكمة، كما قاله بعض آخر. أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله، ولا يتركه، وإن كان تركه جائزًا، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين، كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث، مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾(٣). وقوله صلى الله عليه وسلم ـ حاكيًا عن الله تعالى ـ: «ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي». والأول باطل؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق، وله التصرف في ملكه كما يشاء، فلا يتوجه إليه الذم أصلاً على فعل من الأفعال، بل هو المحمود في كل أفعاله.

وكذا الثاني؛ لأنا نعلم إجمالاً أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح، ولا يحيط علمنا بحكمه ومصالحه. على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾(٤).

(١) الزمر: ٧.
(٢) القصص: ٨٨.
(٣) الغاشية: ٢٦.
(٤) الأنبياء: ٢٣.

وكذا الثالث؛ لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى، فهو ينافي ما صرح به في تعريفه، من جواز الترك، وإن لم يقل به. فإن معنى الوجوب حينئذ يكون محصله: أن الله تعالى لا يتركه، على طريق جري العادة. وذلك ليس من الوجوب في شيء، بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح.

(كاللطف): وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، بحيث لا يؤدي إلى إلجاء، كبعثة الأنبياء. والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى، مستدلين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف، فيكون اللطف واجبًا، وإلا لزم نقض الغرض؛ لأن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه بدونه، يكون ناقضًا لغرضه. كمن دعا غيره إلى طعامه، وهو يعلم أنه لا يجيب إلا بأن يستعمل معه نوعًا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضًا لغرضه. وأنت خبير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض، كما هو مذهبهم، وهو باطل. وبعد التنزيل عن هذا المقام، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة، وترك المعصية، وما يقرب من الطاعة، ويبعد عن المعصية، أعم من ذلك.

(والأصلح): ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح، في الدين والدنيا، عليه تعالى. ومعتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح في الدين فقط. ومراد الفرقة الأولى بالأصلح: الأصلح في الحكمة والتدبير. ومراد الفرقة الثانية: الأنفع. ويرد عليهما: أن الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام، أن لا يخلق، أو يموت طفلاً، أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ، ولم يفعل شيئًا من ذلك، بل خلقه وأبقاه، حتى فعل ما يوجب خلوده في النار، وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان، وإقداره على إضلال العباد، أصلح له، مع أنه يوجب مزيد عذابه.

ولا يخفى أن مرادهم: الأصلح بالنسبة إلى الشخص، لا بالنسبة إلى الكل، من حيث الكل، كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم. ولذلك سأل الأشعري أستاذه، أبا علي الجبائي، عن ثلاثة إخوة: عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في

الكفر والمعصية، والآخر مات صغيرًا؟ فقال: يثاب الأول، ويعاقب الثاني، ولايعاقب الثالث ولا يثاب. فقال الأشعري: إن قال الثالث: يارب، هلا عمرتني، فأصلح، فأدخل الجنة، كما دخلها أخي المؤمن؟. فأجابه الجبائي بأن الرب يقول: كنت أعلم أنك لو عشت، لفسقت، فدخلت النار. ثم قال الأشعري: فإن قال الثاني: يارب، لِم لَم تمتني صغيرًا، حتى لا أعصي، فلا أدخل النار، كما أمت الثالث؟. فبهتَ الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح، ونشر مذهبهم، وهدم قواعد المعتزلة، وأهل البدع والأهواء.

(و): من تلك القواعد أنه يجب عليه:

(العوض على الآلام): واستدلوا عليه بأن تركه قبيح؛ لأنه ظلم، والظلم قبيح فيكون فعله واجبًا. وقد أبطله الأشعري بأن القبح العقلي منتف. والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى. بل لو عذب المطيع، ونعم العاصي، لم يقبح منه.

١٨٥ـ **(ولا)**: يجب:

(الثواب عليه، في الطاعة. والعقاب على المعصية): خلافًا للمعتزلة، والخوارج، فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة، إذا مات بلا توبة، وحرموا عليه العفو، واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب؛ فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وهما محالان. وأجيب عنه، بأن غايته عدم وقوعه، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى. واعترض عليه الشريف العلامة، بأنه حينئذ يلزم جوازهما، وهو محال، لأن إمكان المحال، محال. وأجاب عنه بأن استحالتهما ممنوعة. كيف؟! وهما من الممكنات التي تشملها قدرة الله تعالى. قلت: الكذب نقص، والنقص عليه محال، فلا يكون من الممكنات، ولا تشمله القدرة. وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى، كالجهل، والعجز، ونفي صفة الكلام، وغيرها من الصفات الكمالية، بل الوجه في الجواب ما أشرنا إليه سابقًا، من أن الوعد والوعيد مشروطان بقيود والشروط معلومة من

النصوص، فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط، وأن الغرض منهما إنشاء الترغيب والترهيب. على أنه بعد التسليم إنما يدل على استحالة وقوع التخلف، لا على الوجوب عليه تعالى؛ إذ فرق بين استحالة الوقوع، وبين الوجوب عليه، كما أن إيجاد المحال محال في حق الله تعالى. ولا يقال: إنه حرام عليه تعالى. والنقص عليه تعالى محال عقلاً. فنحن نقول: إنا قد بينا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلي، بل الوجوب والحرمة، وغيرهما، فرع القدرة على الواجب والحرام.

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى. وممن صرح به، الواحدي[١]، في تفسيره «الوسيط» في قوله تعالى، في سورة النساء: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾[٢] الآية. حيث قال: «والأصل في هذا أحسن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. وبهذا وردت السنة عن رسول الله، عليه السلام، فيما أخبرنا أبو بكر، أحمد بن محمد الأصفهاني، حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهاني، حدثنا زكريا بن يحيى، الساوجي، وأبو حفص السلمي، وأبو علي الموصلي، قالوا حدثنا هدبة بن خالد، حدثنا سهل بن أبي حازم، حدثنا ثابت البناني، عن أنس بن مالك، رضي الله تعالى عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «من وعده الله تعالى على عمله ثوابًا، فهو منجز له، ومن أوعده على عمله عقابًا، فهو بالخيار». وأخبرنا أبو بكر، حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة، حدثنا أحمد بن الخليل، حدثنا الأصمعي، قال: جاء عمرو بن عبيد، إلى أبي عمرو بن العلاء. فقال: يا أبا عمرو: أيخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابًا. أيخلف الله وعده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أنت يا أبا

---

(١) علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه «٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م» عالم بالأدب. ومن مفسري القرآن. والبعض يسميه: إمام علماء التأويل. وله في التفسير: «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» و«أسباب النزول».

(٢) النساء: ٩٣.

عثمان؟ إن الوعد غير الوعيد. إن العرب لا تجد عيبًا ولا خلفًا أن تعد شرًا، ثم لا تفعله، بل ترى ذلك كرمًا وفضلاً. وإنما الخلف أن تعد خيرًا، ثم لا تفعله. قال: فأرني هذا في العرب. قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته

لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي

والذي ذكره أبو عمرو، مذهب الكرام، ومستحسن عند كل أحد، خلف الوعيد، كما قال السري الموصلي:

إذا وعد السرّاء أنجز وعده

وإن أوعد الضرّاء فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى، حيث قال: «الوعد والوعيد حق، فالوعد: حق العباد على الله تعالى، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا. ومن أولى بالوفاء، من الله تعالى؟. والوعيد حقه تعالى على العباد، إذا قال: لا تفعلوا كذا، فإني أعذبكم، ففعلوا، فإن شاء عفا وإن شاء آخذ؛ لأنه حقه تعالى. وأولاهما بربنا العفو والكرم، لأنه غفور رحيم» انتهى بلفظه.

وقيل: إن المحققين على خلافه، كيف؟! وهو تبديل للقول. وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[1]. قلت: إن حملت آيات الوعيد على إنشاء التهذيب، فلا خلف، لأنه حينئذ ليس خبرًا، بحسب المعنى، وإن حمل على الإخبار، كما هو الظاهر، فيمكن أن يقال بتخصيص الذنب المغفور من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة. ولا خلف على هذا التقدير أيضًا، فلا يلزم تبديل القول. وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين، فيشكل التقصي عن لزوم التبدل، والكذب، اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد

(١) ق: ٢٩.

به، لا على وقوعه بالفعل، وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك، حيث قال: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[1].

(بل إن أثاب): بالطاعة.

(فبفضله): من غير وجوب عليه تعالى، ولا استحقاق من العبد. وكيف لا يكون كذلك؟ وما يصدر عنه من الطاعات إنما هو بخلقه، على أنه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه، فكيف يستحق عوضًا عليه؟.

١٨٦ـ **(وإن عاقب)**: بالمعصية.

(فبعدله): لأنه لا حق لأحد عليه، والكل ملكه، فله التصرف فيه كيف يشاء.

١٨٧ـ **(ولا قبيح منه)**: أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح. لكن الأشاعرة ذهبوا إلى أنه لا يتصور منه القبيح؛ لأن الحسن والقبح العقليين منتفيان، والشرعيين لا تعلق لهما بأفعاله تعالى.

(ولا ينسب فيما يفعل، أو يحكم، إلى جور، أو ظلم): لما تكرر، وتقرر. والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير. وهذا المعنى محال في حقه تعالى؛ لأن الكل ملكه؛ فله التصرف فيه كيف يشاء. وعلى وضع الشيء في غير موضعه، والله تعالى أحكم الحاكمين، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين، فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه، وإن خفي وجه حسنه علينا. وأيضًا لما علم أنه لا قبيح منه تعالى. والجور والظلم، قبيح. فلا تنسب أفعاله وأقواله إليهما.

(يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد...

١٨٨ـ **... ولا غرض لفعله)**: الغرض: هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، وهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلاً. ولذلك قيل: إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل. والله تعالى أجل من أن ينفعل عن شيء، أو يستكمل

---

(١) النساء: ٩٣.

بشيء . . فلا يكون فعله معللاً بغرض . وأيضًا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدمه . فلو كان لفعله تعالى غرض ، لزم كونه مستكملاً بغيره ، وهو ذلك الغرض .

وأورد عليه أن يجوز أن تكون الأولوية راجعة إلى غيره ، لا إليه تعالى ، فلا يلزم الاستكمال بالغير . ورُدَّ بأنه إن كان حصول الأول لغيره ، وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة إليه تعالى ، لا يكون باعثًا له ، بديهة ، وإن كان حصوله أولى له تعالى لزم المحذور المذكور . وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلاً لنفع غيره ، فإنه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه ، فإنه إنما يفعله إذا كان نفع ذلك الغير أولى وأحسن بالنسبة إليه من عدم نفعه . مثلاً إذا أحسن إلى غيره ، لثواب الآخرة ، أو لكونه محبوبًا له ، أو متوقعًا منه منفعة ، فظاهر . وإن أحسن إليه للرحم ، والعطوفة عليه ، فلإزالة ألم رقة القلب ، اللازم للجنسية ، كمن ينقذ حيوانًا من التهلكة ، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه .

والمعتزلة أثبتوا لفعله تعالى غرضًا . وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ، وهو نقص ، فلا يجوز على الله تعالى . ورد بأن العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة ، لا الخالي عن الغرض . وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصي ، لكن لا شيء منها باعث له على الفعل . كما يشعر به قوله :

(راعى الحكمة فيما خلق وأمر) : وأودع فيهما المنافع ، ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل ، وإن كانت معلومة له تعالى .

١٨٩ـ كما أن من يغرس غرسًا لأجل الثمرة . يعلم ترتب المنافع الأخر على ذلك الغرس ، كالاستظلال به ، والانتفاع بأغصانه . وغيرهما . مع أن الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير . فجميع تلك الفوائد والمصالح ـ بالنسبة إليه تعالى ـ بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة إلى الغارس .

١٩٠ـ والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض مؤولة بتلك الحكم

والمصالح. وإذا أتقنت ذلك علمت أن ما قاله شارح «المقاصد»، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال، لاسيما الأحكام الشرعية، بالحكم، والمصالح، ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك. وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض، فمحل بحث وكلام غير منخول، فإنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية، باعثة، فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى. وإن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام، فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك. غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا، وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم، المؤيدين بنور من الله تعالى، وروح منه.

(تفضلاً ورحمة): لا وجوبًا.

(ولا حاكم سواه):

١٩١ـ هذا مما علم فيما سبق.

(فليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سببًا للثواب والعقاب): قالوا: الحسن والقبح، يطلق على معان ثلاثة: الأول: صفة الكمال والنقص. والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

١٩٢ـ ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها. وأن مأخذهما العقل. ويختلف بالاعتبار. الثالث: تعلق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. وهو محل الخلاف، إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع، لاستواء الأفعال في أنها ـ في أنفسها ـ لا تقتضي المدح والذم، والثواب والعقاب. وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع، حتى لو عكس الأمر، انعكس الحال.

١٩٣ـ وهو عند المعتزلة عقلي. قالوا: للعقل في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة حسن أو قبح، تقتضي مدح فاعله وثوابه، وذمه وعقابه، لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، مثلاً. وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، مثلاً. وقد لا يدركها العقل

بنفسه، لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد به الشرع علم أن فيه جهه محسنة، كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال. فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالأمر والنهي. وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد بحكم العقل، ولا يتوقف عليه حكم العقل. ثم إن جمهور الأوائل منهم ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، لا لصفة زائدة عليها، وذهب بعض المتقدمين منهم إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات: وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه، دون الحسن؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن، بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح. قال الجبائي: ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية، تختلف بحسب الاعتبار، كما في لطم اليتيم، للتأديب، أو الظلم.

١٩٤ـ والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله. بل بينا أن فعله مخلوق لله تعالى، فلا يحكم العقل، بالاستقلال، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله.

(فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع):

١٩٥ـ لأن أفعال العباد كلها: إما مخلوقة لله ـ تعالى ـ ابتداء، كما قال به الشيخ، أو بأن الله ـ تعالى ـ يوجد فيهم داعيًا، وبانضمامه تحصل الأفعال. وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه، بالمعنى المذكور. فمعنى قوله: (ما حسنه الشرع): أنه لم يرد به نهي شرعي، تحريمًا أو تنزيهًا.

١٩٦ـ كفعل الله تعالى، والواجب، والمندوب، والمباح. وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم، وغير المكلف. وكذلك ما قال المصنف على «المواقف» القبيح: ما نهي عنه شرعًا. والحسن بخلافه. وقال في شرحه ـ للمختصر ـ: المباح عند أكثر أصحابنا، من قبيل الحسن. وفعل الله تعالى حسن أبدًا بالاتفاق. وأما فعل

البهائم، فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح، باتفاق الخصوم. وفعل الصبي مختلف فيه.

(وليس للفعل صفة حقيقية، أو اعتبارية، باعتبارها حسنًا أو قبحًا): كما قال بعض المعتزلة، كما مر.

(لو عكس، لكان الأمر بالعكس): أي كان ما هو حسن قبيحًا، وما هو قبيح حسنًا.

(وهو): أي الله.

(غير متبعض ولا متجزئ) لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الأجزاء بالفعل، وبالآخر الانقسام الفرضي، والوهمي. وهما من خواص الأجسام والجسمانيات، وهو تعالى منزه عن ذلك.

(ولا حد له):

١٩٧ـ يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية، فإن الحد مركب من الذاتيات. ويمكن حمله على ما يرادف النهاية، وحينئذ يحمل التبعيض والتجزؤ على الأجزاء الخارجية والعقلية.

(ولا نهاية له): لأن النهاية من خواص المقادير. والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة، وتحريرها، كما لا يخفى، فإنه كثيرًا ما يذكر ما لا حاجة إليه، للعلم به مما سبق.

(صفاته واحدة بالذات): أي كل واحدة من صفاته الحقيقية، كالعلم، والقدرة، والإرادة واحدة بالذات.

١٩٨ـ واستدل عليه بأن القدرة مثلاً، لو تكثرت، لكانت مستندة إما إلى القادر، أو إلى الموجب، والأول محال؛ لاستلزامه التسلسل. ولأن صفاته تعالى قديمة، والقديم لا يستند إلى القادر المختار. وكذا الثاني، لأن نسبة الموجب إلى جميع

الأعداد على السواء، وليس صدور البعض أولى من بعض. وقد عرفت أن التحقيق: أن استناد القديم إلى القادر جائز، ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير، في الصفات التي هي مبادئ الاختيار. ولا يخفى أن تساوي جميع الأعداد ممنوع؛ لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض في نفس الأمر، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية.

١٩٩ـ **(غير متناهية بحسب التعلق)**: لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية. أما المعلومات فظاهر؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات، والممتنعات بأسرها، وهي غير متناهية. وأما المقدورات، والمرادات؛ فلأن قدرته وإرادته لا تقفان عند حد، لا يمكن الزيادة عليه. فهي غير متناهية، بمعنى أنها لا تنتهي عند حد لا يمكن تجاوزه. قلت: لا حاجة في تعلق القدرة إلى ذلك، فإن جميع الممكنات مقدورة له، بمعنى أنه يصح منه فعل كل منها وتركه، فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى، وإن لم يكن اجتماعها في الوجود مقدوراً، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقًا. وأما في تعلق الإرادة. فيمكن أن يقال: الإرادة الأزلية قد تعلقت في الأزل بوجود الممكنات، كل منها في الوقت الذي يوجد فيه. فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة، وإن كانت متعاقبة في الوجود، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة، فلا حاجة فيه أيضًا إلى ذلك. ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية، لا تتعلق بالغير، كالحياة والبقاء، ـ عند الشيخ الأشعري ـ، فلا يتصور فيها الحكم بـ «لا تناهي المتعلقات».

(فما وجد من مقدوراته قليل من كثير): لأن ما وجد منها متناه، ومقدوراته غير متناهية.

٢٠٠ـ بل لا نسبة بينها من النسب المقدارية.

(وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته): ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

٢٠١ـ **(ولله تعالى ملائكة)**: هي أجسام لطيفة، قادرة على التشكلات

المختلفة، لا تذكر، ولا تؤنث، كما ورد في الكتاب والسنة. والملائكة جمع ملاك على الأصل، لأن الهمزه كانت متروكة لكثرة الاستعمال. فلما جمعوها ردوها. و«التاء» لتأنيث الجمع، أو مقلوب مألك، من الألوكة، وهي الرسالة، سموا به، لأنهم وسائل بين الله وبين الناس **(ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع)**: وكأن المراد تعدد الأجنحة، لا الحصر في هذه الأعداد.

٢٠٢ـ لما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه رأى جبريل ليلة المعراج، وله ستمائة جناح.

(منهم جبريل): وهو ملك مقرب يتعلق به إلقاء العلوم، وتبليغ الوحي.

(وميكائيل): يتعلق به تعيين الأرزاق.

(وإسرافيل): يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث.

(وعزرائيل): يتعلق به قبض الأرواح.

خصهم بالذكر، لزيادة فضلهم وشهرتهم.

(الكل واحد منهم): أي من الملائكة.

(مقام معلوم): في المعرفة، والقرب، والائتمار بأمر من أوامر الله تعالى. قيل إنهم لا يترقون، ولا ينزلون عن مقاماتهم، وهذا قول الحكماء، وبعض المتكلمين.

وقيل: إن الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[1]. لا تدل على نفي الترقي، وتجوز الترقي. وأنت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام، ليلة المعراج. «لو دنوت أنملة لا حترقت». **(لا يَعْصُونَ اللهَ ما أمرهُم)**: في الماضي.

(ويفعلون ما يؤمرون): في المستقبل. وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه

(١) الصافات: ١٦٤.

السلام، من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾[١] الآية. لم يكن على سبيل الاعتراض، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها. ونسبة الإفساد والسفك إليهم ليس غيبة، كما توهم، بل لمثل ذلك. على أن الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد. وقولهم: **(ونحنُ نُسبحُ بحمدكَ، ونقدّسُ لكَ)** ليس من قبيل تزكية النفس والعجب، بل لتتمة تقرير الشبهة.

وأما إبليس فالأكثرون على أنه لم يكن من الملائكة، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾[٢]. وما اشتهر من قصة «هاروت» و«ماروت» ليس مقبولاً عند كثير من المحققين. بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية: أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشا في ذلك الزمان، واشتغل الناس به، واستنبطوا أموراً غريبة منه، وكثر دعوى النبوة. فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلّما الناس أبواب السحر، حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة.

وقيل: إنهما رجلان سميا ملكين، لصلاحهما، ويؤيده قراءة الملكين - بالكسر - وما يقال: من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة، علمًا وزهدًا، وديانة وشرفًا، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم، وركب فيهما الشهوة، ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر. والزهرة، كانت فاجرة في الأرض، فواقعاها، بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم، وعلّماها الاسم الأعظم، الذي كانا يعرجان به إلى السماء، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم، فصعدت إلى السماء، فمسخها الله تعالى، وصيّرها هذا الكوكب، ولم يقدر الملكان على الصعود، غير مقبول ولا معقول، لأن الفاجرة، كيف قدرت على الصعود إلى السماء، ومسخها الله تعالى، وجعلها كوكبًا مضيئًا ولم يقدر الملكان على الصعود، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذي به صعدت الفاجرة، بل هما علماها؟! . فسياق هذه القصة يشهد بكذبها. وليس في

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الكهف: ٥٠.

كتاب الله تعالى، ولا سنة رسول الله، ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ما يدل على صدقها.

(والقرآن): وكذا سائر الكتب الإلهية **(كلام الله غير مخلوق)**: لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام. «القرآن كلام الله غير مخلوق».

٢٠٣ـ والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم، وتواترنقل ذلك عنهم. ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًا، برسالتهم من الله تعالى في تبليغ أحكامه، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام. ثم تثبت صفة الكلام بقولهم.

٢٠٤ـ ولا خلاف بين أهل الملة، في كونه تعالى متكلمًا، لكن اختلفوا. في تحقيق كلامه، وحدوثه وقدمه. وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة. وهما: كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فقديم، فكلام الله قديم، وكلام الله مركب من حروف وأصوات، مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث. فكلام الله تعالى حادث. اضطروا إلى القدح في أحد القياسين، ضرورة امتناع أحد النقيضين، فمنع كل طائفة بعض المقدمات. فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى: حروف وأصوات، وهي قديمة. ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة، فهو حادث. بل قال بعضهم: بقدم الجلد، والغلاف. قلت: فما بالهم لم يقولوا، بقدم الكاتب، والمجلِّد، وصانع الغلاف؟! وقيل: إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب، واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسي. كما قال بعض الأشاعرة: إن كلامه تعالى ليس قائمًا بلسان أو قلب، ولا حال في مصحف، أولوح، وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه، وإن كان المراد هو اللفظي؛ رعاية للأدب واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام الأزلي.

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه، وأنه مؤلف من أصوات وحروف، وهو قائم

بغيره. ومعنى قوله متكلمًا، عندهم، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات في الجسم، كاللوح المحفوظ، أو كجبريل، أو النبي عليه السلام، أو غيرهم، كشجرة موسى. فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات صفة الله تعالى.

والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل، وأن ما التزمه المعتزلة، من كون كلامه تعالى صفة لغيره، وأن معنى كونه تعالى متكلمًا: كونه خالقًا للكلام في الغير، مخالف للعرف واللغة، ذهبوا إلى أن كلامه صفة له، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة، القائمة بذاته تعالى. فهم منعوا أن كل ما هو صفة له، فهو قديم.

والأشاعرة قالوا: كلامه ـ تعالى ـ معنى واحد بسيط، قائم بذاته تعالى، قديم. فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات.

٢٠٥ـ ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة، في حدوث الكلام اللفظي، وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه.

٢٠٦ـ وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة، وأفرد في ذلك مقالة، وذكر فيها أن لفظ «المعنى» يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على القائم بالغير. والشيخ لما قال: الكلام هو: «المعنى النفسي»، فهم الأصحاب منه أن مراده به: مدلول اللفظ، وهو القديم عنده، وأما العبارات، فإنما تسمى كلامًا مجازًا، لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة، على مذهبه، ولكنها ليست كلامًا له تعالى حقيقة.

وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة. وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى. إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الأحكام الدينية. فيجب

حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملاً، لـ «اللفظ» و «المعنى» جميعًا، قائمًا بذاته تعالى.

(وهو المكتوب في المصاحف، المقروء بالألسن، المحفوظ في الصدور. والمكتوب غير الكتابة، والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ):

٢٠٧ـ وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: إن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام، دون نفس الكلام، جمعًا بين الأدلة. وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول. وقد قيل: إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في «نهاية الإقدام». وبعضهم أنكره.

٢٠٨ـ **أما أولاً**: فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر. وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق. وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي، وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف. وأما ثانيًا: فلأن كون الحروف والألفاظ، قائمة بذات الله تعالى، من غير ترتب، يفضي إلى كون الأصوات، مع كونها أعراضًا سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة. وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها. وأما ثالثًا: فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء، وعدم اجتماعها، بسبب قصور الآلة. فنقول: هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ. وإن لم يوجب ـ وكان ما يقوم بالقارئ، وما يقوم بذاته تعالى، حقيقة واحدة، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ـ كان بعض صفاته الحقيقة له تعالى، مجانسًا لصفات المخلوق. وأما رابعًا: فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد وهم، فإن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين، كلام الله، إنما هو إذا اعتقد

أنه من مخترعات البشر. أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله، بمعنى أنه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته، فلا يجوز تكفيره أصلاً. كيف. . . ؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة، ما خلا المصنف وموافقيه. وما علم من الدين، من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة، إنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله حقيقة، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى. وكيف يدعي أنه من ضروريات الدين؟ مع أنه خلاف ما نقله الأصحاب؟. وكيف يزعم أن هذا الكم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم؟ حاشاهم من ذلك!.

٢٠٩ـ **وأما خامسًا**: فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ، بل ترجع إلى الملفوظ. كيف. . . ؟ وبعضهاامما لا يتعلق النسخ فيه باللفظ، كما نسخ حكمه، وبقيت تلاوته.

٢١٠ـ ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة، هي: أن مبدأ الكلام النفسي، فينا، صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود. وهذه الصفة ضد الخرس، وهي مبدأ الكلام النفسي. وهي غير العلم، فإنها قد تتخلف عن العلم، فإن كلام الغير معلوم لنا، فقد تعلق به علمنا، ولم تتعلق به تلك الصفة منا، فليس كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا، لا غير. وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير.

وإذا تمهد ذلك، فنقول: كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وتلك الكلمات المرتبة أيضًا، بحسب وجودها العلمي، أزلية أيضًا، بل الكلمات ـ والكلام مطلقًا، كسائر الممكنات ـ أزلية بحسب وجودها العلمي، وليس كلام الله تعالى، إلا ما رتبه الله تعالى بنفسه، من غير واسطة، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي. وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب

المنقولة، مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة، من كون كلام الله تعالى قائمًا بغيره. وعلى مذهب الكرامية، من كونه تعالى محلاً للحوادث. وعلى مذهب الحنابلة، من قدم الحروف والأصوات، مع بداهة تعاقبها وتجددها. وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الأشاعرة، من أن الألفاظ والحروف، ليست كلام الله تعالى، بل معانيها. وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات ـ مع كونها من الأعراض السيالة ـ قائمة بذاته تعالى، من غير ترتيب. والترتيب فينا لقصور الآلة، فإنه يؤدي إلى سفسطة ظاهرة. ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف، على متقدمي الأشاعرة، من المحذورات، فإن المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى. وإنكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى، يكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ، كلام الحافظ، فيكون كفرًا، في حق القرآن. إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله، إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي. ولعل المتأمل الصادق، من رفض التعصب والجدال، يشهد بحقيقة هذا المقال.

٢١١ـ **(وأسماء الله تعالى توقيفية)**: أي لا يجوز إطلاق اسم عليه، ما لم يرد به إذن الشارع. قال في «المواقف» وشرحه: (ليس الكلام في الأسماء الأعلام الموضوعة في اللغات. وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال. فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بها. جاز الإطلاق عليه تعالى، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن الشارع أو لم يرد. وكذلك الحال في الأفعال. وقال القاضي أبو بكر، من أصحابنا: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه، بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه. فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظ: (العارف)؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ: (الفقيه)؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقية الجهل، ولا لفظ (العاقل)؛ لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي، ولا لفظ (الفطن)؛ لأن الفطانة سرعة لإدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ(الطبيب)؛ لأن الطب يراد به علم مأخوذ من

التجارب. إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ في حقه تعالى. وقد يقال: لابد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لابد من التوقيف، وهو المختار، للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلاً؛ لعظم الخطر في ذلك. فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابد من الاستناد إلى إذن الشارع). انتهى.

قلت: وذهب الإمام الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه ـ تعالى ـ به، على طريق التوصيف دون التسمية؛ لأن إجراء الصِفة إخبار بثبوت مدلولها، فيجوز عند ثبوت المدلول، إلا لمانع، بخلاف التسمية، فإنها تصرف في المسمى.

٢١٢ـ ولا ولاية عليه، إلا للأب والأم، ومن يجري مجراهما. وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه. هذا كلامه، ويشكل ذلك بلفظ:

٢١٣ـ خداي وتكري وأمثالهما، في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير.

٢١٤ـ اللهم إلا أن يقال: أن لفظ خداي، معناه خود آينده. أي الموجود بذاته. وحينئذ يكون مرادفًا لواجب الوجود، كما ذكره الإمام الرازي في بعض تصانيفه.

٢١٥ـ ويقال بمثل ذلك في سائر أسمائه، بحسب سائر اللغات، إن أمكن. وأما إطلاق واجب الوجود، وصانع العالم، وأمثالهما، فالظاهر أنه بطريق التوصيف، لا بطريق التسمية.

(والمعاد): أي الجسماني، فإنه المتبادر عند أهل الشرع، إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره.

(حق): بإجماع أهل الملل الثلاث. وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا**

﴿الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[(١)]. قال المفسرون: نزلت هذه الآية في أبي بن خلف، خاصم النبي صلى الله عليه وسلم، وأتاه بعظم قد أرم وبلي، قبضه ففتته بيده، وقال: يا محمد: أترى الله يحيي هذا بعد ما أرم؟! فقال صلى الله عليه وسلم: «نعم ويبعثك، ويدخلك النار». وهذامما يقطع عرق التأويل بالكلية، ولذلك قال الإمام: الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وبين إنكار الحشر الجسماني.

٢١٦ـ قلت: ولا الجمع بين القول بقدم العالم ـ على ما يقول به الفلاسفة ـ وبين الحشر الجسماني أيضًا. لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية، فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية، في أمكنة غير متناهية. وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان، وباعترافهم.

(تحشر الأجساد، وتعاد فيها الأرواح): بإعادة البدن المعدوم بعينه، عند بعض المتكلمين، بل أكثرهم. أو بأن يجمع الأجزاء المتفرقة، كما كانت أولاً، عند بعضهم، وهم الذين ينكرون جواز إعادة المعدوم، موافقة للفلاسفة، وهم يدعون بداهة استحالته، ويزعمون إقامة الدلائل للتنبيه عليها.

٢١٧ ـ منها ما ذكره ابن سينا، في «التعليقات»: «إنه إذا وجد الشيء وقتًا ما، ثم لم يعدم، واستمر وجوده في وقت آخر، وعلم ذلك، أو شوهد، علم أن الوجود واحد. وأما إذا أعدم، فليكن الوجود السابق (أ)، وليكن المعاد الذي حدث (ب)، وليكن المحدث الجديد (ج)، وليكن (ب) كـ(ج)، في الحدوث، والموضوع، والزمان، وغير ذلك، ولا يخالفه إلا بالعدد، فلا يتميز (ب) عن (ج)، في استحقاق أن يكون (أ) منسوبًا إليه دون (ج)، فإن نسبة (أ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه، إلا في النسبة التي ينتظر هل يمكن أن يختلفا فيها أو لا يمكن؟. لكنهما إذا لم يختلفا فيها، فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر. فإن قيل: إنما

(١) يس: ٧٧ـ٧٩.

هو أولى لـ (ب) دون (ج)، لأنه كان لـ (ب) دون (ج). فهو نفس هذه النسبة، وأخذ المطلوب في بيان نفسه. بل يقول الخصم: إنما كان لـ (ج).

٢١٨ ـ بل إذا صح مذهب من يقول: «إن الشيء: يوجد فينعدم، من حيث هو موجود. ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتًا. ولم ينعدم من حيث هو ذات. ثم أعيد إليه الوجود. أمكن أن يقال بالإعادة، إلى أن يبطل من وجوه أخرى. وإذا لم يسلم ذلك، ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتًا ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقًا لأن يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر. بل: إما أن يكون كل منهما معادًا، أولا يكون كل واحد منهما معادًا. وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما، غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجودًا واحدًا، وذاتًا ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم، موجودًا، أو ذاتًا، شيئًا واحدًا. وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه، ذاتًا واحدة، بقيت الاثنينية الصرفة، لا غير» هذا كلامه.

٢١٩ ـ وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم في الخارج، يبقى في نفس الأمر، بحسب وجوده في الذهن، فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، كما لو كان ثابتًا في العدم. ووجه التقصي أن الموجود في الذهن ـ بالحقيقة ـ هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية. واتحادها مع الوجود الخارجي، بمعنى أنها بعد التجريد، عينه، فليست إياه مطلقًا بالفعل. وأيضًا كما أن المعدوم موجود في الذهن، كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضًا. فليست نسبة الوجود الثاني، إلى المعدوم السابق الوجود أولى من نسبته إلى المبدإ المفروض، فتأمل، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.

٢٢٠ ـ ومنها أنه لو أعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فإن الوجود سابقًا ولاحقًا شيء واحد. وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجود الشيء الواحد، واستحالته أول المسألة. ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقًا، عبارة عن كون وجود الشيء الأول متقدمًا على وجود الشيء الثاني.

واعتبر ذلك بالدور، فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، بمعنى أن يكون وجوده مثلاً متقدمًا على وجود نفسه. فلو أعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه. فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه، تقدمًا ذاتيًا ـ كما يلزم في الدور ـ يحكم ببطلان تقدمه على نفسه، تقدمًا زمانيًا. وإذا استحالت إعادة المعدوم، تعين الوجه الثاني، وهو أن تكون الإعادة بجميع الأجزاء المتفرقة، وتأليفها، كما كانت أولاً.

٢٢١ ـ لا يقال: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم، لزم بطلان الوجه الثاني أيضًا، لأن أجزاء البدن المشخص، كبدن زيد مثلاً، وإن لم يكن له جزء صوري، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص، وشكل معين. فإذا تفرق أجزاؤه، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان، لم يبق بدن زيد. ثم إذا أعيد: فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل، بعينهما، أو لا، وعلى الأول: يلزم إعادة المعدوم، وعلى الثاني: لا يكون المعاد بعينه هو البدن الأول، بل مثله، وحينئذ يكون تناسخًا. ومن ثم قيل: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ». لا نقول: إنما يلزم التناسخ، لو لم يكن البدن المحشور مؤلفًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وأما إذا كان كذلك فلا يستحيل إعادة الروح إليه، وليس ذلك من التناسخ، وإن سمي مثل ذلك تناسخًا كان مجرد اصطلاح، فإن الذي دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر، لا يكون مخلوقًا من أجزاء بدنه، وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها، مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق، فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني. وكون الشكل، والاجتماع، بالشخص، غير الشكل الأول، والاجتماع السابق، لا يقدح في المقصود، وهو حشر الأشخاص الإنسانية، بأعيانها. فإن زيدًا مثلاً شخص واحد، محفوظ وحدته الشخصية، من أول عمره إلى آخره، بحسب العرف والشرع، ولذلك يؤخذ شرعًا وعرفًا، بعد التبدل، بما لزمه قبله. فكما لا يتوهم أن في ذلك تناسخًا، لا ينبغي أن يتوهم في هذه الصورة أيضًا. وإن كان الشكل الثاني مخالفًا للشكل الأول، كما ورد في الحديث: «إنه

يحشر المتكبرون، كأمثال الذر، وإن ضرس الكافر مثل أحد. وإن أهل الجنة جرد، مرد، مكحولون».

والحاصل أن المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس إلى بدن، هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف. ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تقدح في الوحدة، بحسب العرف والشرع، ولا تقدح في كون المحشور، هو المبدأ، فافهم ذلك.

٢٢٢ ـ واعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به، ويكفر منكره.

* * *

وأما المعاد الروحاني أعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية، فلا يتعلق التكليف باعتقاده، ولا يكفر منكره، ولا منع شرعًا ولا عقلاً من إثباته. قال الإمام في بعض تصانيفه: «أما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معًا، فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات. والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن. لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس، لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية. ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية. وإنما تعذر هذا الجمع، لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت، واستمدت من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت. فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين. ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادة».

قلت: سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحاني، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة. فإثباته ليس من المسائل الكلامية. وهذا، كما أن الرئيس أبا علي ـ مع إنكاره المعاد الجسماني ـ على ما بسطه في كتاب «المبدإ والمعاد»، وبالغ

فيه، وأقام الدليل - بزعمه - على نفيه، قال في كتاب «النجاة» و «الشفاء». «إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. وخيراته وشروره معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام - حال السعادة والشقاوة، التي بحسب البدن.

ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة، الثابتان بالقياس إلى نفس الأمر. وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن. . ».

وسياق هذا الكلام مشعر بأن إثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة، بل من حيث الشريعة، فإن التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الفلسفة، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكمية. بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة.

(وكذا المجازاة والمحاسبة): لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب، والحكمة في الحساب، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد، أن تظهر فضائل المتقين ومناقبهم، وفضائح العصاة ومثالبهم، على أهل العرصات، تتميمًا لمسرة الأولين، وحسرة الآخرين.

(والصراط حق): للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة، وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعرة، وأحد من السيف، يجوز عليه جميع الخلائق، من المؤمنين والكافرين. وعلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾[1]. وأنكره كثير من المعتزلة - منهم القاضي عبد الجبار - متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك. فإيجاده عبث، وإن أمكن ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين، ولا عذاب عليهم يوم القيامة. ورد بأن العبور عليه أمر ممكن، بحسب الذات. غايته أنه

(١) مريم: ٧١.

محال عادي، والأنبياء والأتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب، فمنهم كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، إلى آخر ما ورد في الحديث.

(والميزان حق): وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال. وليس علينا البحث عن كيفيته، بل نؤمن به، ونفوض كيفيته إلى الله تعالى. وقيل: توزن به صحائف الأعمال. وقيل تجعل الحسنات أجسامًا نورانية، والسيئات أجسامًا ظلمانية. وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة: وهي أن الأعمال أعراض، وقد عدمت، فلا يمكن إعادتها، وعلى تقدير إعادتها، لا يمكن وزنها، وعلى تقدير إمكانه، مقاديرها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. ووجه الاندفاع ظاهر. والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب، على أنه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة، فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض، ولا يجب عليه شيء.

والميزان عند بعض السلف واحد، له كفتان ولسان وساقان. وروى في الحديث، وذكره بلفظ الجمع، في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾[1]. للاستعظام. وقيل: لكل مكلف ميزان.

(وخلق الجنة والنار): أي هما مخلوقتان الآن، لقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[2]. ﴿واتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[3]، ولقصة آدم وحواء، ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش، لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾[4]. وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»، «وإن النار تحت الأرضين».

وقالت المعتزلة: إنهما ليستا مخلوقتين الآن، بل يخلقان يوم الجزاء، لأنهما لو كانا موجودين، فإما في عالم الأفلاك، أو في عالم العناصر، أو في عالم آخر،

---

(١) الأنبياء: ٤٧.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

(٣) آل عمران: ١٣١.

(٤) النجم: ١٤، ١٥.

والكل باطل. أما الأولان: فلأنه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين، فكيف توجد الجنة والنار معًا فيهما؟. وأما الثالث: فلأنه يستلزم الخلاء بينهما. والجواب: امتناع الخلاء. وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر. قلت: إذا كانت الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث، يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال. وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح، والحكمة في خلق الجنة والنار: المجازاة بالثواب والعقاب، وذلك غير واقع قبل القيامة، إجماعًا من المسلمين، فلا فائدة في خلقهما الآن، فيكون ممتنعًا. والجواب: إنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا. ولئن سلمنا، فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة، ولئن سلم، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة، إذ قد ورد في الحديث، أنه يفتح للمؤمن في قبره باب إلى الجنة، وللكافر باب إلى النار، وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة، والكافر يصل إليه المكروه من النار.

(ويخلد أهل الجنة في الجنة).

وأما **(الكافر)**: فيخلد **(في النار)**: مطلقًا. وقال الجاحظ، وعبد الله العنبري: إن دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند، دون المبالغ في الاجتهاد، الساعي بقدر وسعه، ولم يهتد إليه، إذ لا تقصير منه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. وفي «المنقذ» للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب. والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على أن الكفار كلهم مخلدون في النار، وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة، بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية، أو يعفى عنهم.

وأما الأطفال، فالجمهور على أن أطفال المشركين في النار، لما روى أن خديجة رضي الله عنها، سألت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن أطفالها الذين ماتوا في

الجاهلية، فقال: وهم في النار. وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة، على تقدير بلوغه، ففي الجنة، ومن علم الله منه الكفر والعصيان، ففي النار. قال النووي، في «شرح صحيح مسلم»: «الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة».
وقالت المعتزلة: إنهم لا يعذبون، بل هم خدام أهل الجنة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]. ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]. قلت: هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة، فلا بد لهم من دليل آخر.

(ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار): وإن مات بلا توبة، خلافًا للمعتزلة والخوارج.

(بل يخرج آخرًا إلى الجنة): تفضلا لا وجوبا. والدليل على عدم خلوده في النار، قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[3]. والإيمان خير، ورؤيته لاتكون قبل دخول النار إجماعًا، فتكون بعد خروجه، فلا يكون مخلدًا فيها. ولقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل، جمعًا بين الآيات، فإن الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل، أعم من أن يكون معه الدوام أو لا.

وقالت المعتزلة: إن صاحب الكبيرة، إن لم يتب، ليس مؤمنًا ولا كافرًا. وقالت الخوارج: إنه ليس بمؤمن، بل مرتكب الذنب مطلقًا ـ صغيرة كانت أو كبيرة ـ كافر.

واختلفت العلماء في تعريف الكبيرة، فقيل: ما قرن به حد، وهو قاصر. وقيل: ما قرن به حد، أو لعن، أو تعزير، أو وعيد، بنص الكتاب أو السنة، أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة، أو أكثر منه، أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين إشعارًا مثل إشعار أصغر الكبائر. كما لو قتل رجلاً مؤمنًا، يعتقد

---

(١) الأنعام: ١٦٤.
(٢) يس: ٥٤.
(٣) الزلزلة: ٧.

أنه معصوم الدم، فظهر أنه يستحق دمه. أو وطئ زوجته وهو يظن أنها أجنبية. وقال الروياني، من أصحاب الشافعي، هذه الأمور: وقتل النفس بغير الحق، والزنا، واللواطة، وشرب الخمر، والسرقة، وأخذ المال غصبًا، والقذف، وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر، وشرط في الغصب أن يبلغ ديناراً، وضم إليها شهادة الزور، وأكل الربا، والإفطار في نهار رمضان بلا عذر، واليمين الفاجرة، وقطع الرحم، وعقوق الوالدين، والفرار يوم الزحف، وأكل مال اليتيم، والخيانة في الكيل والوزن، وتقديم الصلاة على وقتها، وتأخيرها عن وقتها بلا عذر، وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عمداً، وسب الصحابة، وكتمان الشهادة بلا عذر، وأخذ الرشوة، والقيادة بين الرجال والنساء، والسعاية عند السلطان، ومنع الزكاة، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع القدرة، ونسيان القرآن بعد تعلمه، وإحراق الحيوان بالنار، وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب، واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله، وإهانة أهل العلم وحملة القرآن، وأكل لحم الخنزير. وفي وجه تأخير صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها، ليس بكبيرة، وإنما ترد الشهادة به لو اعتاده.

(والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة): والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم، والستر عليه بعدم المؤاخذة.

(جائز): لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[1] وليس المراد بعد التوبة، لأن الكفر بعد التوبة أيضًا كذلك، فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران، وما أثبت له.

(والشفاعة): لدفع العذاب، ورفع الدرجات.

(حق لمن أذن له الرحمن): من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والمؤمنين

(١) النساء: ٤٨.

بعضهم لبعض، لقوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ لاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾[١] وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾[٢]؟.

وعند المعتزلة، لما لم يجز العفو عن الكبائر، بدون التوبة، لم تجز الشفاعة له. وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم، قبل التوبة وبعدها، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.

(وشفاعة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأهل الكبائر من أمته): لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادّخرتُ شفاعتي لأهلِ الكبائر من أمتي». وهو حديث صحيح. وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في إنكارهمَ الشفاعة لأهل الكبائر، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾[٣]. وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الأشخاص والأحوال. ولئن سلم، يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

(وهو مشفع فيهم): أي مقبول الشفاعة، قيل هو ـ صلى الله عليه وسلم ـ مشفع في جميع الإنس والجن، إلا أن شفاعته في الكفار، لتعجيل فصل القضاء، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة. وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات. فشفاعته ـ عليه السلام ـ عامة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٤].

(ولا يرد مطلوبه): لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾[٥]. ولما روي في الحديث: «إن الله تعالى يقول له: اشفع تشفع، وسل تعط» وهو ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار. وهذا هو الشفاعة الكبرى، الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به.

---

(١) طه: ١٠٩.
(٢) البقرة: ٢٥٥.
(٣) البقرة: ٤٨.
(٤) الأنبياء: ١٠٧.
(٥) الضحى: ٥.

(وعذاب القبر) : للمؤمنين الفاسقين، وللكافرين.

(حق) : لقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[(١)]. وقوله ـ تعالى ـ على سبيل الحكاية: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾[(٢)]. والمراد بـ (الإماتتين) و (الإحياءين) الإماتة الأولى، ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه أيضًا، بعد سؤال منكر ونكير، ثم الإحياء للحشر، ولقوله عليه السلام: «إن أحدكم إذا مات، عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة، فمن الجنة، وإن كان من أهل النار، فمن النار. فيقال: هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة». وقوله صلى الله عليه وسلم: «استنزهوا عن البول، فإن عامة عذاب القبر منه». وقوله عليه السلام: «القبر إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران». ونقل العلامة التفتازاني، عن السيد أبي شجاع: «إن الصبيان يسألون، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام». وقيل: إن الأنبياء لا يسألون؛ لأن السؤال ـ على ما ورد في الحديث ـ: وعن ربه، وعن دينه، وعن نبيه. ولا يعقل سؤال النبي عليه السلام، عن نفس النبي عليه السلام. وأنت خبير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقًا، بل يدل على عدم السؤال عن نبيه فقط. وذلك أيضًا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر.

واختلف الناس في عذاب القبر. فأنكره قوم بالكلية، وأثبته آخرون، ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من أثبت التعذيب، وأنكر الإحياء، وهو خلاف العقل، وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل، بل قال: تجمع الآلام في جسده فإذا حُشر حسن بها دفعةً، وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة، ومنهم من قال بإحيائه، لكن من غير إعادة الروح، ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح معًا، ولا يلزم أن يرى أثر الحياة فيه، حتى إن المأكول في بطن الحيوانات يحيا ويسأل وينعم ويعذب. ولا ينبغي أن ينكر، لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر، قادر على إخفاء العذاب والنعيم.

(١) غافر: ٤٦.

(٢) غافر: ١١.

قال الإمام الغزالي في «الإحياء»: «اعلم أن لك ثلاثة مقامات في التصديق بأمثال هذا: أحدها - وهو الأظهر، والأصح، والأسلم - أن تصدق بأن الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت، ولكنا لا نشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية. وكل ما يتعلق بالآخرة، فهو من عالم الملكوت. ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل، وما كانوا يشاهدونه. ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهد. فإن كنت لا تؤمن بهذا، فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحي، أهم عليك. وإن آمنت به، وجوزت أن يشاهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ما لا تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا للميت؟!.

المقام الثاني: أن تتذكر أمر النائم، فإنه يرى في منامه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح. ويعرق جبينه. وقد ينزعج من مكانه. كل ذلك يدركه من نفسه، ويتأذى به، كما يتأذى اليقظان، وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكنًا، ولا ترى حواليه حية، والحية موجودة في حقه، والعذاب حاصل له، ولكنه في حقك غير مشاهد. وإذا كان العذاب ألم اللدغ، فلا فرق بين حية تتخيل، أو تشاهد.

المقام الثالث: أن تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم، بل الذي يلقاك منها هو السم، ثم السم ليس هو الألم، بل عذابك بالأثر الذي يحصل فيك من السم. فلو حصل مثل ذلك الأثر، من غير سمٍّ، لكان ذلك العذاب قد توفر. وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب، إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة. والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات، في النفس، عند الموت. فيكون آلامها، كآلام لدغ الحيات، من غير وجود الحيات.

فإن قلت: ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة؟ فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول، وأنكر ما بعده. ومنهم من أنكر الأول، وأثبت الثاني. ومنهم من لم يثبت إلا الثالث. وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار، أن كل ذلك في حيز الإمكان، وأن من ينكر ذلك، فهو لضيق حوصلته، وجهله باتساع

قدرة الله تعالى. وعجائب تدبيره. فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به، ولم يألفه. وذلك جهل وقصور. بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة، والتصديق بها واجب، ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة، ورب عبد يجتمع عليه النوعان، ورب عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة. هذا هو الحق فصدق به».

(وسؤال منكر ونكير حق): لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا قبر الميت، أتاه ملكان، أسودان، أزرقان، يقال لأحدهما: منكر، وللآخر: نكير، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟. فإن كان مؤمنًا، فيقول: هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله. فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا. ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعًا في سبعين، ثم ينور له فيه. ثم يقال له: نم. فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم، كنوم العروس، الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك.

وإن كان منافقًا، فيقول: سمعت الناس يقولون قولاً فقلت مثلهم، لا أدري، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض التامي عليه، فتلتام عليه فتختلف أضلاعه. فلا يزال فيه معذبًا. حتى يبعثه الله ـ تعالى ـ من مضجعه ذلك».

وأنكر الجبائي، وابنه، والبلخي، تسمية الملكين: (منكرًا) و (نكيرًا)، وقالوا: إنما (المنكر) ما يصدر عن الكافر، عند تلجلجه، إذا سئل، و (النكير) إنما هو تقريع الملكين له. وهو خلاف ظاهر الحديث. والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه، وسؤال الملكين، أكثر من أن تحصى، بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر، وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد. واتفق عليه السلف الصالح، قبل ظهور المخالفين. وأنكره مطلقًا ضرار بن عمرو، وبشر المريسي، وأكثر متأخري المعتزلة، وبعض الروافض، متمسكين بأن الميت جماد، فلا يعذب. وما سبق حجة عليهم. . ومن تأمل عجائب الملك والملكوت، وغرائب صنعه تعالى، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا، فإن للنفس نشأة، وهي في كل نشأة تشاهد صورًا تقتضيها

تلك النشأة، فكما أنا نشاهد في المنام صوراً لا نشاهدها في اليقظة، كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن أموراً لم نكن نشاهدها في الحياة. وإلى ذلك يشير قول من قال: «الناس نيام، فإذا ماتوا، انتبهوا».

(وبعثة الرسل): جمع رسول، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ليدعوهم إليه بالأوامر والنواهي الشرعية.

(بالمعجزات): جمع معجزة، وهي أمر يظهر بخلاف العادة، على يد من يدعي النبوة، عند تحدي المنكرين، على وجه يدل على صدقه، ولا يمكنهم معارضته. ولها سبعة شروط: الأول: أن يكون فعل الله تعالى، أو ما يقوم مقامه من التروك. الثاني: أن يكون خارقًا للعادة. الثالث: أن تتعذر معارضته. الرابع: أن يكون مقرونًا بالتحدي، ولا يشترط التصريح بالدعوى، بل تكفي قرائن الأحوال. الخامس: أن يكون موافقًا للدعوى، فلو قال: معجزتي: أن أحيي ميتًا، ففعل خارقًا آخر، لم يدل على صدقه. السادس: أن لا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبًا له، فلو قال: معجزتي: أن ينطق هذا الذئب، فنطق الذئب فكذبه، لم يعلم صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه. بخلاف ما لو قال: معجزتي أن يحيي الله هذا الميت، فأحياه فكذبه، فإن الصحيح أنه لا يخرج عن المعجزة؛ لأن الإحياء معجزة، وهو غير مكذب، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه، وهو بعد الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه، فلا يقدح تكذيبه. السابع: أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى، بل مقارنة لها، أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله. والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات.

(من لدن آدم، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، حق): أما النبوة حق، فبالآية الدالة على أنه أمر ونهي، مع القطع بأنه لم يكن في زمانه نبي آخر، فهو بالوحي، لا غير. وكذا السنة والإجماع، فإنكار نبوته، على ما نقل عن بعض البراهمة، كفر.

واعلم أن السمنية وأكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقًا. وبعض البراهمة قالوا

بنبوة آدم عليه السلام فقط. والصابئة بنبوة شيث وإدريس فقط. وبعض اليهود بإنكار نبوة غير موسى، على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم. وجمهور اليهود، والمجوس، والنصارى، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين، صلى الله عليه وسلم. وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته إلى غير العرب، وهو خلاف النص، حيث قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾[2].

وما قيل: إن الاحتياج إلى النبي - عليه السلام - كان مختصًا بالعرب، لفشو الشرك فيهم، دون أهل الكتاب، فاسد؛ فإنهم لاختلال دينهم، بالنسخ والتحريف، كانوا في ضلال مبين.

(ومحمد صلى الله عليه وسلم، خاتم الأنبياء): أما نبوته؛ فلأنه ادعى النبوة، وأظهر الخوارق، وكلاهما بلغ حد التواتر. على أن القرآن الكريم - الذي أوحي إليه - موجود محفوظ. وقد دعا المخالفين مراراً عديدة إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله، فلم يقدروا عليه، وعدلوا عن المعارضة بالحروف، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف. ولم يأت من زمنه - صلى الله عليه وسلم - إلى هذا الزمان واحد بمثله، ولا بما يدانيه. فسواء كان إعجازه للأسلوب البديع، والتأليف العجيب، المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم، في المطالع والمقاطع، كما ذهب إليه بعض المتكلمين. أو لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة، بحيث لا يقدر البشر على مثله، كما ذهب إليه الجمهور. أو لمجموع الأمرين، كما قاله القاضي. أو لصرف الله تعالى إياهم عن المعارضة مع القدرة، كما ذهب إليه النظام، وإن كان من سخيف الكلام. أو صرفهم، بأن سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة. يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم.

على أن المعجزات المغايرة للقرآن، وإن لم يتواتر كل منها، فالقدر المشترك بينها

---

(١) الأعراف: ١٥٨.

(٢) سبأ: ٢٨.

متواتر، كشجاعة علي رضي الله عنه، وسخاوة حاتم، وهو كاف في إثبات المطلوب.

وسيرته المطهرة، وأحواله عليه الصلاة السلام، قبل النبوة وبعدها، وخلقه العظيم، وبيانه للمعارف الإلهية، والدقائق الحكمية التي يعجز عنها أفاضل الحكماء، مع أنه نشأ بين قوم غلبت فيهم الجهالة، ولم يمارس الخط، والتعليم، والتأدب، إلى غير ذلك من شمائله الكريمة، التي تبهر الألباب، هي أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم. وأما كونه خاتم الأنبياء.

(ولا نبي بعده): فلقوله تعالى: ﴿وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[1] ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: «أنت بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». وقال أهل البصائر: لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق، وإرشادهم إلى مصالح المعاش والمعاد، وإعلامهم الأمور التي تعجز عنها عقولهم، وتقرير الحجج القاطعة، وإزالة الشبه الباطلة. وقد تكلفت هذه الشريعة الغراء، جميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل، بحيث لا يتصور عليه مزيد، كما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾[2]. فلم يبق بعد حاجة للخلق إلى بعثة نبي بعده، فلذا ختم به النبوة. وأما نزول عيسى عليه السلام. ومتابعته لشريعته، فهو مما يؤيد كونه خاتم النبيين.

(والأنبياء عليهم السلام معصومون): من الكفر، قبل الوحي وبعده. ومن الكبائر عمداً. والعصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً. وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور. فأجمع أهل الملل والشرائع كلها، على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة، وما يبلغونه عن الله تعالى. وفي جواز صدوره فيما ذكر، على سبيل السهو والنسيان

---

(١) الأحزاب: ٤٠.

(٢) المائدة: ٣.

خلاف. فمنعه الأكثرون، وجوزه القاضي أبو بكر. وأما سائر الذنوب، فإن كانت كبيرة، فهم معصومون عن تعمدها. وأما عن صدورها سهواً، أو على سبيل الخطأ في التأويل، فقال المصنف رحمه الله تعالى في «المواقف»: «إنه جوزه الأكثرون»، وقال العلامة الشارح: «المختار خلافه». وعن الصغائر المشعرة بالخسة، كسرقة لقمة عمداً، وسهواً - خلافًا للجاحظ وبعض المعتزلة - فإنهم يجوزنها سهواً، بشرط أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه، وعن الصغائر غير المشعرة، عمداً، أيضًا كما ذكره العلامة التفتازاني، في «شرحه للمقاصد». لكن قال في شرح «العقائد»: «وأما الصغائر فتجوز عمداً عند الجمهور، خلافًا للجبائي وأتباعه». وتجوز سهواً بالاتفاق، إلا ما دل على الخسة كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة. لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي. وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة. وذهب المعتزلة إلى امتناعها، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة، قبل الوحي وبعده. لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية.

وإذا تقرر هذا، فما نقل عن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - مما يشعر بمعصية أو كذب، فما كان منقولاً بطريق الآحاد، فمردود، وما كان بطريق التواتر، فمصروف عن ظاهره، إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة.

قلت: هذا كلامه. ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر. واختير في «المواقف» وشرحه، أنهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقًا - أي سهواً أو عمداً - وعن الصغائر عمداً. هذا والمحققون من المحدثين، والسلف الصالح، على عصمتهم عن الصغائر عمداً، والكبائر مطلقًا، بعد البعثة. وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الأولى، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

(وهم أفضل من الملائكة العلوية) : عند أكثر الأشاعرة، والملائكة السفلية، بالاتفاق.

(وعامة البشر) : من المؤمنين أيضًا.

(أفضل من عامة الملائكة) : وعند المعتزلة، وأبي عبد الله الحليمي، والقاضي أبي بكر منا: الملائكة أفضل. والمراد بالأفضلية أنهم أكثر ثوابًا عند الله؛ وذلك لأن عبادة الملائكة فطرية، ولا مزاحم لهم عنها، بخلاف عبادة البشر، فإن لهم مزاحمات كثيرة، فتكون عبادتهم أشق. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أفضل العبادات، أحمزها». أي أشقها. قلت: وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن إساءة الأدب مع الملَك كفر، ومع آحاد المؤمنين ليست بكفر، فيكون الملَك أفضل من البشر؛ لأن ذلك إنما دل على كون الملَك أشرف؛ بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط، لا على أنه أفضل، بمعنى كونه أكثر ثوابًا عند الله.

(وأهل بيعة الرضوان) : وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[1].

(وأهل) غزوة (بدر) : وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب «قليب بدر»، وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصًا، والكفار تسعمائة وخمسين. وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم.

(من أهل الجنة) : وقد عدهم الإمام البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ في «الجامع الصحيح». وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب، وقد جرب ذلك. وكذا فاطمة، وخديجة، والحسن، والحسين، وعائشة رضي الله عنهم، بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم، ورضي الله عنهم.

(وكرامات الأولياء حق) : وهي أمور خارقة للعادة، تظهر على يد المؤمن

---

(١) الفتح: ١٨.

المتقي، العارف بالله وصفاته، المتوجه بكلية قلبه إلى جانب قدسه، غير مقرونة بدعوى النبوة، وبذلك تمتاز عن المعجزة، وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج، كما يقع لبعض الفساق والظلمة، بل للكفرة أحيانًا، استدراجًا لهم، وزيادة في غيهم، حتى يأتيهم أمر الله تعالى، وهم غافلون، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(١). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب، وهو مقيم على معصيته، فإنما ذلك استدراج، ثم تلا: **(فلما نسوا ما ذكروا به)**. . .» الآية.

وعن المعونة، وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصًا لهم من المحن والبلايا. والأستاذ أبو إسحاق منا، والمعتزلة، ينكرون كرامات الأولياء، إذ حينئذ تشتبه بالمعجزة، ورد بأنها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي، وبأنها تكون معجزة للنبي، وكرامة للولي الذي ظهرت على يده، والدليل على حقيقتها: قصة «مريم» و «آصف» بن «برخيا» وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره، وقلما ينكره أحد، لما يشاهد بعضها، أو يتواتر لديه، بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب.

(ويكرم الله بها من يشاء، ويختص برحمته من يريد): فيه إشعار بوجه تسميتها بالكرامات. فلو قال: «يكرم الله بها من يريد، ويختص برحمته من يشاء» لكان أوفق بنظم القرآن العظيم.

واعلم أن مسألة الإمامة ليست من الأصول التي يجب على كل مكلف معرفتها، عند أهل السنة والجماعة. لكن لما جعلها الشيعة من الأصول، وزعموا فيها أمورًا مخالفة لمذهب الجمهور، جرت عادة المتكلمين بإيرادها في ذيل النبوات، حفظًا

---

(١) الأنعام: ٤٤، ٤٥.

لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل، وصونًا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل.

قال المصنف:

(والإمام): الحق.

(بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه): لقبه النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، واسمه عبد الله بن أبي قحافة.

(ثبتت إمامته بالإجماع): وإن توقف فيه بعضهم، وإلا فالصحابة - رضي الله عنهم - قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سقيفة بني ساعدة، فقال الأنصار للمهاجرين: منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر رضي الله عنه: منا الأمراء، ومنكم الوزراء. واحتج عليهم بقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الأئمة من قريش». فاستقر رأي الصحابة - رضي الله عنهم - على ذلك، بعد المشاورة والمراجعة، عى خلافة أبي بكر، وأجمعوا - رضي الله عنهم - على ذلك، وبايعوه، وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه، على رءوس الأشهاد بعد توقف منه. ولقب بخليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصارت إمامته مجمعًا عليها، من غير مدافع.

ولم ينص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أحد، خلافًا للبكرية، فإنهم زعموا النص على أبي بكر، وللشيعة فإنهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه، إما نصًا جليًا، وإما نصًا خفيًا. والحق عند الجمهور نفيهما.

(ثم عمر الفاروق رضي الله عنه): الفارق بين الحق والباطل، برأيه الصائب. ثبتت إمامته بنص الإمام، والإجماع، فإن أبا بكر - رضي الله عنه - بعدما انقضت على خلافته سنتان وأربعة أشهر - أو ستة أشهر - مرض، فلما يئس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه، وأملي عليه كتاب العهد لعمر. فقال اكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم». هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة، في آخر عهده بالدنيا، خارجًا منها، وأول عهده بالآخرة، داخلاً فيها. حين يؤمن الكافر، ويتوب

الفاجر. إني استخلفت عمر بن الخطاب، فإن عدل فذلك ظني به، ورأيي فيه، وإن جار، فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير أردت، ولا أعلم الغيب. ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[1]. فلما كتب، ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا، حتى مرت بعلي كرم الله وجهه، فقال: «بايعنا لمن كان فيها، وإن كان عمر». فوقع الاتفاق على خلافته. فقام عمر عشر سنين بأمر الخلافة والإمامة، وأقامها عى نهج العدل والاستقامة، واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة، على يد أبي لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبة. وحين استشعر موته، قال: «ما أجد أحدًا أحق بهذا الأمر من الذين توفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو عنهم راض». فسمى: عثمان، وعليًا، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، رضي الله عنهم أجمعين. وجعل الأمر شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفن عمر، رضي الله عنه، وفوض الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا له، وصلوا معه الجمعة والأعياد، فصار ذلك إجماعًا.

(ثم عثمان ذو النورين، رضي الله عنه): سمي به لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - زوجه «رقية» بنته، فلما ماتت زوجه أم كلثوم، بنتًا أخرى له، فلما ماتت قال: «لو كانت عندي ثالثة، لزوجتكها».

(ثم علي المرتضى، كرم الله وجهه): الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله، في أمر الدين والدنيا، ومناقبه أكثر من أن تحصى، وأوفر من أن تستقصى. لما استشهد عثمان - رضي الله عنه - اجتمع كبار المهاجرين والأنصار - رضي الله عنهم - بعد ثلاثة أيام، أو خمسة، من موت عثمان - رضي الله تعالى عنه - على عليّ كرم الله وجهه، والتمسوا منه قبول الخلافة، فقبل، بعد مدافعة طويلة، وامتناع كثير، فبايعوه، فصارت خلافته إجماعًا من أهل الحل والعقد. فقام بأمر الخلافة ست سنين،

(١) الشعراء: ٢٢٧.

واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتم نصاب الخلافة، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا». قيل: إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن علي ـ رضي الله عنهما ـ ستة أشهر، بعد وفاة علي كرم الله وجهه.

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة، وهي الخلافة الحقيقية، فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد، بعضًا من بعدهم، خليفة. ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق «خليفة» رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على «السلطان».

(والأفضلية بهذا الترتيب): أي ترتيب الخلافة عند الجمهور. ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما. وقال إمام الحرمين: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل، ثم عمر، ثم تتعارض الظنون في تفضيل عثمان على عليّ. وعلي علىّ عثمان. وعن أبي بكر بن أبي خزيمة: تفضيل عليّ على عثمان رضي الله عنهما.

(ومعنى الأفضلية): أي المعنى المراد بها ههنا:

(أنه أكثر ثوابًا عند الله تبارك وتعالى): بما كسب من الخير.

(لا أنه أعلم وأشرف نسبًا، وما أشبه ذلك): فإن صيغة أفعل التفضيل موضوعة للزيادة في معنى المصدر، بوجه ما، أعم من أن يكون من جميع الوجوه، أو بجميع صفات الفضائل، من حيث المجموع. والذي وقع الخلاف فيه ههنا، هو الرجحان بهذا الوجه، أعني من حيث الثواب، لا الرجحان من الوجوه الأخر. فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الأخر، في مجموع المجموع. وتمام تفصيله في «الشرح الجديد للتجريد» الفضائل، من حيث الحواشي الجديدة، لنا على.

(والكفر عدم الإيمان): والإيمان في اللغة التصديق، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1]. أي بمصدق لنا. وفي الشرع، هو التصديق بما علم مجيء النبي

(١) يوسف: ١٧.

ـ صلى الله عليه وسلم ـ به، ضرورة، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأتباعه. وأن التلفظ بكلمتي الشهادتين ـ مع القدرة عليه ـ شرط. فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول. فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وكان إنكاره عنادًا واستكبارًا، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[1].

والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الإيمان، قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[4]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم ثبت قلبي على دينك». حيث نسب فيها ـ وفي نظائرها، غير المحصورة ـ الإيمان إلى القلب، فدل ذلك على أنه فعل القلب، وهو التصديق. والعمل خارج عنه؛ لمجيئه مقرونا بالإيمان، معطوفًا عليه، في عدة مواضع من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[5]. فإن الجزء لا يعطف على كله، فلا يقال: جاءني القوم وأفرادهم، ولا عندي العشرة وآحادها.

وتفصيل المقام، أن ههنا أربعة احتمالات: الأول: أن يجعل الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان، داخلاً في قوام حقيقته، حتى يلزم من عدمها عدمه، وهو مذهب المعتزلة. والثاني: أن تكون أجزاء عرفية للإيمان، فلا يلزم من عدمها عدمه، وكما يعد في العرف الشعر، والظفر، واليد، والرجل، أجزاء لزيد، مثلاً، ومع ذلك لا

(١) النمل: ١٤.
(٢) المجادلة: ٢٢.
(٣) الحجرات: ١٤.
(٤) النحل: ١٠٦.
(٥) الرعد: ٢٩.

يقال بانعدام زيد عند انعدام أحد هذه الأمور، وكالأغصان، والأوراق للشجرة، تعد أجزاء منها، ولا يقال تنعدم بانعدامها. وهذا مذهب السلف، كما ورد في الحديث الصحيح: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعًا للقدر المشترك بين التصديق، ومجموع التصديق والأعمال، فيكون إطلاقه على التصديق فقط، وعلى مجموع التصديق والأعمال، حقيقة.

كما أن المعتبر في الشجرة المعينة، بحسب العرف، القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق. فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق. وقس عليه الإنسان المعين، كزيد، فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة، والأعمال بمنزلة فروعها، وأغصانها. فما دام الأصل باقيًا، يكون الإيمان باقيًا، وإن انعدم شعبها، كما تقدم تمثيله بالشجرة. الثالث: أن تجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان مسببة له، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازًا، ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني، إلا بأن يكون إطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازًا، وهو بحث لفظي. الرابع: أن تكون الأعمال خارجة عنه بالكلية، ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول: «لا يضر مع الإيمان، معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة». وهو مذهب بعض الخوارج.

واعلم أن الإسلام هو الانقياد الظاهر، وهو التلفظ بالشهادتين، والإقرار بما يترتب عليه. والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان، والإتيان بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. وقد ينفك الإسلام الظاهر عن الإيمان، كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[1]. ويصح أن يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع، ولا يكون مؤمنًا في الحقيقة.

والإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقي، بخلاف العكس، كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال.

---

(١) الحجرات: ١٤.

واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر في الإيمان، بما هو أحد قسمي العلم، فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي، كما مرت الإشارة إليه. وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد، وجعله ركنًا من الإيمان. والأقرب أن يفسر التصديق بالتسليم الباطني، والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل: التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد، وهو يحوم حول ذلك، وإن لم يصب المحز.

(ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة): وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الإسلام، اعتقادًا جازمًا، خاليًا من الشكوك، ونطقوا بالشهادتين. فإن من اقتصر على إحداهما، لم يكن من أهل القبلة، إلا إذا عجز عن النطق لعلل في لسانه، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه.

(إلا بما فيه): أي ما يعلم منه.

(نفي الصانع القادر المختار): ذكره بعد القادر، لأن الاختيار الذي أثبته الفلاسفة ليس اختيارًا عندنا، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي أثبته المتكلمون، أعني صحة الفعل والترك، فلا يغني القادر عنه. فإن القادر قد يضطر إلى الفعل، فيفعله بقدرته، وليس مختارًا بهذا المعنى.

(العليم) فعلاً كان أو تركا.

(أو) بما فيه (شرك): أما في وجوب الوجود، أو في الخالقية، كالقائلين بالنور والظلمة، الذين يجعلون النور فاعل الخير، والظلمة فاعل الشر.

وأما المعتزلة، فالمختار أنهم لا يكفرون. وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصاري - وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين - عن تكفيرهم، فقال: «لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبح، وما لا يليق بالحكمة»، وسئل عن أهل الجبر، فقال: «لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد». فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال.

وإما في المعبودية، كعبدة الأصنام والكواكب والنار.

(أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد - صلى الله عليه وسلم - به ضرورة أو إنكار مجمع عليه قطعًا): كالأركان الخمسة للإسلام، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. مثال الأول: الذين ينكرون النبوة مطلقًا كالبراهمة وبعض الملاحدة. ومثال الثاني: المنكرون المعاد الجسماني كما سبق. ومثال الثالث: المنكرون لحرمة الخمر، ولحم الخنزير، ولحل التختم للرجال بالفضة.

(واستحلال المحرمات): ولابد من التقييد بكون تحريمه مجمعًا عليه، وأن تكون حرمته من ضروريات الدين، وحينئذ يدخل فيما تقدم، وبدون القيد الأول لا يثبت التكفير أصلاً. وبدون القيد الثاني، إن كان الإجماع مستندًا إلى الظن، لا يثبت أيضًا. وكذا إن كان مستندًا إلى دليل قطعي، ولم يكن مشتهرًا، بحيث يكون من ضروريات الدين. قلت: ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم. وقد ذكر الإمام حجة الإسلام، في كتابه «المنتحل من تعليق الجدل»: «أنهُ قد ثبت الخلاف في كون الإجماع حجة، ولا يكفر منكره. فمنكر المجمع عليه؛ إذا لم يكن من ضروريات الدين، لا يكفر». قلت: ولا يبعد أن يقال: إذا علم أنه مجمع عليه، ومع ذلك أنكره، يكفر، لأنه يدل على العناد، ونصف الخلاف، وإيقاع الفتنة بين أهل الإسلام. وأما إذا لم يعلم ذلك فيعذر، والله أعلم.

(وأما غير ذلك): كالقائلين بخلق القرآن، والقادحين في أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم، بما لا يوجب تكفيرهم - وأما بما يوجب تكفيرهم، فهم به يكفرون. وكقذف عائشة رضي الله عنها، وسب الصحابة بغير ما ذكر، ليس بكفر على الأصح، في مذهب الشافعي رحمه الله.

(فالقائل به مبتدع، وليس بكافر، ومنه التجسيم): أي القول بأن الله جسم، بلا كيف. وأما المصرحون بالجسمية، المثبتون للوازمها، من غير تستر بالبلكفة، فهم يكفرون، كما صرح به الرافعي في «القريب». وذكره الشريف العلامة في أول «شرح المواقف». فإن قلت: نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الأمور التي عدها المنصف - رحمه الله تعالى - من موجبات الكفر، كما ذكروا في

باب الردة أنه لو قال أحد: إني أرى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاهًا كفر. مع أن الآمدي ذكر أن بعض أصحابنا على أن رؤية الله في الدنيا جائزة عقلاً. وأما سمعًا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون. هل يجوز أن يرى في المنام؟. قيل: لا، وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية، وإن لم تكن رؤيا حقيقية. قلت: حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة، مبني على أنه يفهم منه أحد هذه الأمور المذكورة. والظاهر أن التكفير في المسألة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها، فإنه منصب النبوة، بل أعلى مراتبها، وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين، وهو أنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، عليه أفضل صلاة المصلين. وقس عليه باقي الكلمات، وتأمل فيها، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التي فصلها المصنف.

(والتوبة): وهي لغة الرجوع، وإذا أسندت إلى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد، وإذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾[1]. أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وهي في الشرع: الندم على المعصية من حيث هي معصية، والإقلاع عنها في الحال، مع العزم على ألا يعود إليها إذا قدر عليها. وقيد «المعصية» لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات. وقيد «الحيثية» لخروج الندامة على شرب الخمر مثلاً، لا لكونه معصية، بل للاحتراز عن المضار الدنيوية، كالصداع وخفة العقل والإخلال بالمال والعرض. وقيد «الإقلاع في الحال» لخروج الندم والعزم، مع الاشتغال في الحال. وقيد «العزم» لخروج الإقلاع مع الندم على ما مضى، من غير عزم على عدم العود إذا قدر عليها. وشرط بعضهم - في حقوق الناس - رد المظالم. وقد يقال: الإقلاع في الحال لا يكون بدونه؛ لأن دوام الغصب غصب. وقيل: هو واجب برأسه، ولا مدخل له في أصل التوبة. وشرط المعتزلة ألا يعاد ذلك الذنب، وأن يستديم الندم. وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة.

---

(١) التوبة: ١١٨.

(واجبة): لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾[2].

(وهي مقبولة): عند الله.

(لطفًا ورحمة وإحسانا من الله): لا وجوبًا، لما مر. واقتراف الذنب بعد التوبة، لا يبطل التوبة السابقة؛ لأنها عبادة مستقلة منقضية. وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي، دون بعض، خلاف مبنى على أن الندم، لكونه عن مطلق الذنب، فيجب أن يعم الذنوب. أو لكونه ذنبًا خاصاً، فلا يجب تعممها. والصحيح هو الثاني. ولا تصح التوبة المؤقتة، مثل ألا يرتكب الذنوب سنة، لما مر في تعريف التوبة، من وجوب العزم على ألا يعود إليها.

(والأمر بالمعروف، تبع لما يؤمر به. فإن كان ما يؤمر به واجبًا، فواجب): الأمر به.

(وإن كان): ما يؤمر به.

(مندوبًا، فمندوب): الأمر به. والمنكر، إن كان حرامًا، وجب النهي عنه، وإن كان مكروهًا، كان النهي عنه مندوبًا. ولا يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونًا من جهة الإمام والوالي؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير إذن، وكان ذلك شائعًا فيهم، ولم ينقل النكير على ذلك من أحد، فكان ذلك إجماعًا.

(وشرطه): أي شرط وجوبه وندبه.

(أن لا يؤدي إلى الفتنة): فإن علم أنه يؤدي إليها لم يجب ولم يندب، بل ربما كان حرامًا، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر، ويعتزل في بيته لئلا يراه، ولا يخرج إلا لضرورة. ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة إلا إذا كان عرضة للفساد.

---

(١) النور: ٣١.

(٢) التحريم: ٨.

(وأن يظن قبوله): فإن لم يظن قبوله لم يجب، سواء ظن عدم القبول أو شك في القبول وعدمه. هذا ظاهر العبارة، كما لا يخفى. وفي الأخيرة تأمل. وإذا لم يجب لعدم ظن القبول، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهار شعائر الإسلام.

(ولا يجوز التجسس): لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[1]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه الله على رؤوس الأشهاد: الأولين والآخرين». وأيضًا علم من سيرته المطهرة - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يكره إظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم إلى الإنكار على ذلك؛ لكمال رحمته وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم. وقد صرح الفقهاء أنه يستحب الكتمان في المعاصي، دون الكفر. وقد روى أن أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة، فأنكر عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، إن كنت قد عصيت الله من وجه، فقد عصيت الله من ثلاثة أوجه، فقال الرجل: قد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾، وقد تجسست، وقال. ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾[2]، وقد أتيت من السطح، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾[3] وما سلمت. فتركه عمر (رضي الله عنه)، وشرط عليه التوبة. وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه.

(ثبّتك الله على هذه العقائد الصحيحة): التي مر تفصيلها.

(ورزقك العمل بما يحب ويرضي). وفي بعض النسخ: **(وفقك الله لما يرضي من الأعمال)**: قيل: التوفيق عند الأشعري، وأكثر أصحابه، خلق القدرة على الطاعة، وقال إمام الحرمين: هو خلق الطاعة. قلت: الظاهر ما قاله الإمام، فإن القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف. اللهم إلا أن يكون المراد القدرة القريبة

---

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) البقرة: ١٨٩.

(٣) النور: ٢٧.

المؤثرة في الطاعة، التي هي مع الفعل، كما هو مذهبه، من أن القدرة مع الفعل، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين، من جعل الأسباب موافقة للمسبب.

* * *

اللهم ثبّت قلوبنا على دينك، ووفقنا للأعمال الصالحات. ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[1].

* * *

(١) آل عمران: ٨.



التعليقات
على
شرح العقائد العضدية

تأليف

السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني
والشيخ محمد عبده



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يا باطنًا من فرْط ظهوره، وظاهرًا حَجَبَ الغير بنوره. ياقيُّومًا بذاته لذات الوجود. يا موجودًا والكل تحت الجحود[١]. يا أوّلاً، تعالى عن الزمان، وآخرًا وهو في الكل كما كان. سبحانك!! الحق منك قد بدا. والطالب إليك بك اهتدى، والمحجوب غافل، ولعقله عنك عاقل[٢] حددوك بأوهامهم. وقدَّسوك بما هو من أمرهم. سبحانك رب العزة عما يصفون. وبرئت أسماؤك عما به يفوهون. فأعتذر اللهم إليك مما أقول. فاجعل ذلك منك مورد القبول. وأفض علينا من أنوارك ما يقفنا على دقائق أسرارك. وصلّ وسلم على مركز دائرة العدل، ومهبط سر الوحي، ومنبع الفضل، سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم، والصراط المستقيم، وآله وأصحابه الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

«أما بعد» فيقول من جدَّ بالحق جده، الفقير إلى ربه«محمد عبده»: هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جليلة، أبرزها فيض الأول. مع ما عندي من العجز والكلل. فقلت، وعلى الله توكلت:

---

(١) العدم.

(٢) مانع.

النبي والرسول وافتراق الأمة...

١ـ (قال النبي صلى الله عليه وسلم. . .):

أقول: النبي عند بعضهم: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه(١)، إلى من أُمِرَ بتبليغهم. وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحيَ إليه بشيء لتكميل نفسه، بقطع النظر عن تبليغ غيره، لاعتبار تبليغ الغير قيداً في التعريف، إلا أن يتكلَّف بجعل التبليغ أعم من تبليغ الأحكام، أو الإعلام بأنه نبي ليحتَرم، أو ما يشبه ذلك.

وعند بعضهم: النبي إنسان أوحيَ إليه من عند ربه، سواء تعلق بالغير أم لا، وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف.

والرسول قد يستعمل مرادفًا للمعنى الأول، وقد يختص بمن له كتاب أُنْزِل عليه، أو شريعة، أي قانون ودستور أعمال، وإن لم تكن كتابًا. فمن لم يكن َله هذا ولا ذاك فهو نبي فقط، وليس برسول.

وأقول: قد يُعَرَّفُ النبي بإنسان فُطر على الحق علمًا وعملاً، أي بحيث لا يعْلم إلا حقّا، ولا يعمل إلا حقا، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر، ولكن إلى التعليم الإلهي. فإن فطر أيضًا على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضًا، وإلا فهو نبي فقط، وليس برسول،

(١) (بعثه الله، أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ. فـ«اللام» الداخلة على «التبليغ» تفيد ما تفيده «إلى» في قول القائل: «دعاه إلى كذا». ويجعل الاسم الكريم فاعلاً، على أنه الغاية، كما في قولك: «بعثني حب الجنان إلى الطاعة» فيكون مقصده الداعي له إلى التبليغ، هو جناب الحق تعالى. وعلى هذا تكون «اللام»الداخلة على «التبليغ» صلة لـ «بعثه»، فلا يرد أنها «لام» الغرض، فكيف علقت بما هو فعل الله تعالى؟) عبده.

فتفكر فيه، فإنه دقيق. ثم المراد بالنبي في كلامه، ما هو المعهود بين المسلمين، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام.

* * *

٢ ـ (السين إما للتأكيد. . .):

أقول: قيل: إن الافتراق كان واقعًا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم[١] وإن لم يذهب في ذلك الزمن إلى غايته أي الثلاث والسبعين. والفعل التدريجي، كالافتراق، يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه، كما تقول وقد شرع فلان في الصلاة: إنه يصلي. وتريد أنه تصدر عنه الصلاة في الحال، فإن الفعل يكون فيه حقيقة.

فإذا ابتدأ الافتراق في زمانه صلى الله عليه وسلم، كان من الواجب أن يقال: «تفترق» بدون «السين»، للدلالة على الحال الذي هو حقيقة، فإن «السين» تدل على تأخر الفعل عن زمن التكلم، فعبَّر بالسين مجازًا للتأكيد، والعلاقة اللزوم، فإن المتحقق بالفعل عند المتكلم قريب لا محالة. ومجيء «السين» للتأكيد قد عهد في لسان العرب، كـ«سوف» أيضًا، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾[٢]، إن النبي قد أعطى بالفعل، وإنما أتى بـ«سوف» للتأكيد بقرينة المقام.

وقيل: إن الافتراق لم يحصل إلا بعد حياته صلى الله عليه وسلم، فـ«السين» على حقيقتها من معنى الاستقبال، إشارة من النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى أنه إنما يحصل بعد حياته.

ثم إنّ في عبارة «الشارح» ركاكة تظهر بما بيَّنا، ودعوى بلا دليل، وهو أن «سوف» مستعملة في التأكيد مجازًا، فإن العلاقة فيها في غاية الخفاء، إلا أن تكون

(١) (وقت النطق بهذا الحديث). **عبده**.

(٢) الضحى: ٦.

«الضدية»، ويأباه الذوق. بل إن صح أن «السين» و «سوف» تأتيان للتأكيد، فليكن ذلك معنى حقيقيّا لهما، وهما كما هما للاستقبال، كما تفيده عبارة «الكشاف». فتكون «السين» و «سوف» في الإثبات، كـ «لن» في النفي عنده.

على أنا نقول: إن الافتراق لم يحصل إلا بعد النبي، صلى الله عليه وسلم، وإن سلم وقوع شيء منه في زمنه، فلم يتم العدد إلا بعده بكثير من الزمن. وبون بعيد بين ما هو «كالصلاة»، وبين «الافتراق»، كما لا يخفى على الفطن، فكان الواجب الإتيان بـ «سوف» المفيدة للتراخي، فإتيان النبي «بالسين» المفيدة للقرب تجوز لإفادة تأكيد التحقيق، فإن ما قرب بمنزلة ما حصل، والمتحقق في الاستقبال حقيق بأن يكون قريبًا، وإن كنْت تراه بعيدًا، والعلاقة ظاهرة، والقرينة أظهر.

* * *

٣ ـ (من حيث الاعتقاد. . .):

أقول: دل على هذا القيد ما دل سياق الحديث من أن مناط الهلاك والنجاة، ما به صارت الفرقة فرقة، وهو ما افترقت به عن الأخرى وليس ما تفترق به الفرق إلا الاعتقادات، وأما الأعمال، فتلك مما يكون لكل شخص خاص به، ولا تقوم بها الفرقة فرقة، اللهم إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد كما يفعله الشيعة، مما يتعلق بآل البيت، أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة، كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت، أو أرباب الظنون التي تشبه ذلك، كالذين يسمون أنفسهم في وقتنا هذا «أرباب الطرق». فإن مثل هذا كله من توابع الاعتقاد. فما به الافتراق هو الاعتقاد، وأما الصنائع والعادات مثلا، فليست من ذلك في شيء.

٤ ـ (قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي. . .).

لابد أن نتكلم في هذا الحديث بكلام موجز، فاسمع:

واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون في الأمة فرق متفرقة، وأن الناجي

منهم واحدة، وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه. وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه، ثابت قد وقع لا محالة. وكون الناجي منهم واحدة أيضًا، حق لا كلام فيه، فإن الحق واحد، هو ما كان النبي صلى الله عليه وسلم عليه وأصحابه، فإن ما خالف ما كان عليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فهو ردٌّ[1].

أما تعيين أي فرقة هي الفرقة الناجية، أي التي تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبين إلى الآن، فإن كل طائفة، ممن يذعن لنبينا بالرسالة، تذهب فتجعل نفسها على ما النبي عليه وأصحابه، حتى أن «مير باقر الداماد»[2] برهن على أن جميع الفرق المذكورة في الحديث هي فرق الشيعة، وأن الناجي منهم فرقة الإمامية، وأما أهل السنة، والمعتزلة، وغيرهم من سائر الفرق، فجعلهم من أمة الدعوة. فكل يدعي هذا الأمر، ويقيم على ذلك أدلة.

مثلاً الفيلسوف يقول: إن فيض الحق تعالى دائم أزلاً وأبدًا، ويستدل على ذلك بأنه جواد، لا تشوبه شائبة البخل بوجه من الوجوه، فيستحيل أن يتخلف فيضه. فقد ذهب في زعمه هذا، إلى تنزيه الله تعالى، ووصفه بصفات الكمال وتقديسه عن سمات النقص ويتأيد بما ورد في الأحاديث والآيات مما يدل على كمال جوده تعالى، ويقول: إن أول ما خلق الله تعالى شيئًا واحدًا، وسماه العقل الأول. ويتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم: «أول ما خلق الله العقل، ثم قال له. أقبل فأقبل، وقال له: أدبر. فأدبر» إلخ، أو كما قال. ويذهب إلى أن النفوس مجردة، وأنها ليست بأجسام ويتأيد بمثل قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[3]. ويريد من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق، في قوله تعالى: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[4]،

---

(١) أي مردود عليه لمخالفته للسنة.

(٢) محمد باقر بن المير الحسيني [١٠٤١هـ. ١٦٣١م] من علماء الشيعة الإمامية الكبار، له مؤلفات قيّمة في الفلسفة وعلم الكلام والتفسير.

(٣) الإسراء: ٨٥.

(٤) الأعراف: ٥٤.

وأن عالم الخلق هو عالم التغير والتبديل، أي الجسمانيات، وأن عالم الأمر هو عالم التقديس، الذي يتبرأ عن شوائب الماديات، وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم ـ حكاية عن الله ـ: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»، وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «أن الله خلق الأرواح، قبل أن يخلق الأجسام بألفي عام» ويقول: إن صفات الحق تعالى عين ذاته، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته، ما ينشأ عن ذات وصفه، ويتأيد بما جاء في النصوص: «أن الله هو الغني المطلق عن كل ما سواه» وبمثل قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] وبما يدل على ذلك من كلام علي بن أبي طالب[2].

والصوفي يقول: إن الحق تبارك وتعالى، هو حقيقة الحقائق، وذات الذوات، وأن ما نراه من العوالم والأغيار، فإنما هو من تجليات وشؤون وأطوار ذات الحق. فليس العالم إلا عبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالإضافة إلى ذات واحدة، القائمة بالغير قيامًا انتزاعيًا، وليس إلا الله وحده. ويتأيد ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾[3] وبمثل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[4]. وبمثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[5] وغير ذلك من الآيات. وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لو سقطت إبرة من السماء إلى الأرض، لسقطت على الله». أو كما قال ـ وقوله حكاية عن ربه ـ: «لا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»... الحديث وغير ذلك من

---

(١) الصافات: ١٨٠.

(٢) قال في خطبته المشهورة بـ«الغراء»: «فليست له صفة تنال، ولا حد تضرب له فيه الأمثال». ثم قال بعد: «وتعالى الذي ليس له نعت موجود، ولا وقت محدود. وله غير ذلك في بعض أدعيته. ومخاطباته لرب العزة». **عبده**.

(٣) محمد: ٣١.

(٤) المجادلة: ٧.

(٥) الحديد: ٣.

الأحاديث والآيات. وفي الآثار. «ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه، أو قبله، أو بعده، أو معه» كل واحد ينسب إلى واحد من الخلفاء الأربع: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، على ما في الأحاديث من ضعف الإسناد، أو غير ذلك، ويقول: شؤون الحق تبارك وتعالى، لازمه لذاته، وليس بينه وبينها بون، ويستند إلى ما جاء في النص من قوله تعالى: ﴿لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾(١) فيقول: إن الألوهية تستلزم مألوها، والحق إله أزلا وأبدًا، فشئونه لازمة لذاته أزلا وأبدًا، وبما جاء في لسان الشرع، مما دل على الصفات المستلزمة لدوام النشآت والظهور، على ما بينوه في كتبهم، ويقول كما يقول الحكيم: إن الحق قد تنزل من مرتبة وحدته، بتنزل تنزيهي، بالأشرف فالأشرف، وأن التنزل الأول هو: العقل الأول، والقلم الأول والقلم الأعلى، والحقيقة المحمدية، ويستشهد على ذلك بأحاديث وردت بكل ذلك، وغير ذلك مما هم عليه، يستندون فيه إلى أحاديث وآيات، بعد تسديد المدعى ببراهين عقلية: عند الفيلسوف والصوفي. وإشراقية عند الصوفية ووصول علمهم إلى أعلى درجات اليقين في زعم كل. ويرون أنهم في ذلك مطابقون لما كان عليه النبي وأصحابه.

والمعتزلي يقول: إن عذاب العاصي ونعيم المطيع واجب. ويستند إلى مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ... الآية﴾(٢)، ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٣)، و ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾(٤). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد، والأحاديث متضافرة على ذلك. ويقول: إن من الواجب أن يفعل الله ما هو الأصلح لعباده، ويستند إلى مثل قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾(٥)، وإلى الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراد بعباده إلا ما هو خير لهم. ويقول: إن الله لا يُرى، ويستند إلى مثل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ

(١) البقرة: ١٦٣.
(٢) الأنعام: ٥٤.
(٣) يونس: ١٠٣.
(٤) النساء: ١٢٣.
(٥) الكهف: ٤٩.

الأَبْصَارُ﴾[١]. وينكر الشفاعة، ويستند إلى مثل قوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[٢]، ﴿وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ﴾[٣]، ﴿لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾[٤]، إلى غير ذلك.

والسني يقول: بنقيض ذلك، ويستند إلى مثل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[٥]، وبقوله: ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾[٦]، وبمثل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٧]، والحديث: «إنكم لترون ربكم...» إلخ وبمثل قوله: ﴿إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾[٨].

ويقول المعتزلي: إن أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم، بما جعل الله فيهم، ويستند إلى مثل قوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٩]، ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[١٠]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[١١]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[١٢]. إلى غير ذلك من الآيات الدالة على إسناد الأعمال إليهم. ويزعم أن أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى.

والسني يقول: إن الأفعال ـ اختيارية واضطرارية ـ صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة. ويستند إلى مثل قوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[١٣] وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ

---

(١) الأنعام: ١٠٣.
(٢) المدثر: ٤٨.
(٣) البقرة: ٢٥٤.
(٤) البقرة: ٤٨.
(٥) النساء: ٤٨.
(٦) الأنعام: ٦٢.
(٧) القيامة: ٢٢و ٢٣.
(٨) طه: ١٠٩.
(٩) السجدة: ١٧.
(١٠) آل عمران: ١٨٢.
(١١) الزلزلة: ٨.
(١٢) الإنسان: ٣٠.
(١٣) الصافات: ٩٦.

عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾[1]. وبقوله: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[2] و﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]. وغير ذلك.

والشيعي يستدل على تفضيل عليّ على سائر الصحابة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «من كنت مولاه، فعلي مولاه». والنبي مولى جميع الأمة.

والسني يستدل بمثل قوله: «ما طلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر» ـ أو كما قال ـ وغير ذلك من الأحاديث الدائرة بين الفريقين.

وإن **المجسمة** يستشهدون بمثل قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[4] و: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[5] و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[6] و: ﴿إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾[7] وغير ذلك. وفي الأحاديث: «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا» و: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» وغير ذلك.

ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة. وقد أوضح كل ما قر رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم. وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ما هو الحق في الواقع، بل ذلك يأتي في الكتاب. وكل، بعد إقامة برهانه على مدعاه، يذهب فيجد ما هو عليه مطابقًا لما كان النبي عليه وأصحابه، فيحكم بذلك، ويحكم بأن غيره ليس كذلك، خصوصًا: طائفة الصوفية، والحكماء الإسلاميين، والأشاعرة، فإنهم يدققون غاية التدقيق في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه، وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت، أخذت في تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التي تشهد لها، كل يبرهن على أنه الفرقة

(١) البقرة: ٧.
(٢) فاطر: ٣٠
(٣) الأنعام: ١٠٢.
(٤) الفتح: ١٠.
(٥) طه: ٥.
(٦) الفجر: ٢٢.
(٧) البقرة: ٢١٠.

الناجية المذكورة في الحديث، وكل مطمئن بما لديه، وينادي نداء المحق لما هو عليه. والوقوف على حقيقة الحق في ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه، فإن للناظر أن يقول: يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبي وأصحابه قد جاءت وانقرضت، وأن الباقي الآن من غير الناجية، أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت، وستوجد، أو أن جميع هذه الفرق ناجية، حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه، من الأصول المعلومة لنا عنهم: كالألوهية، والنبوة، والمعاد، وما وقع فيها من الخلاف فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف، وإن بقية الفرق ستوجد من بعد، أو جد منها بعض لم يعلم، أو علم، كمن يدعي ألوهية علي مثلاً، كفرقة النصيرية(١).

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة وإجماع، وما يشبه ذلك، والنصوص فيها متعارضة من الأطراف. ومما يسرني ما جاء في حديث آخر: «أن الهالك منهم واحدة».

وبالجملة، فتحقيق الفرقة الناجية، من جهة الاعتقاد، كما هو الموضوع، على رأى هذه الفرق التي تدعي أن كلا منها الفرقة الناجية وأن غيرها الهالكة، مشكل من وجوة:

أولاً: إنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه إلا: أن للعالم صانعًا في غاية الكمال، مبرأ عن جميع النقائص، وأنه عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، إلى غير ذلك من الصفات الكمالية. وأن المعاد حق. وأن النبي صادق فيما أخبر به. وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق، إلا أن يكون: وثنيًا، أو كتابيًا متعصبًا. فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه إلا: جاحداً وجود الحق، أو جاحداً كمالاً من كمالاته، مع علمه بأنه كمال، أو مكذبًا النبي في شيء مما جاء به، مع علمه بأنه قد جاء به. أما من كان مقصده الكمال والتنزيه، والوقوف على الحق، وصدق

(١) من الفرق الغالية. لاعتقادها بألوهيّة الإمام علي (رضي الله عنه).

القرآن وعلم أن ما جاء به النبي فهو حق، فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه، حذو القدِّ بالقدِّ. ومن خالف في شيء من ذلك، فليس من أمة الإجابة في شيء، وهو ظاهر. وأما ما افترقت فيه الطوائف من كون الصفات عين الذات، أو غير الذات، أو لا هذا ولا ذاك، وأن الله يمكن أن يرى، أو لا يمكن، وأن العالم حادث بالزمان وبالذات، أو بالذات فقط، وأن الحسن والقبح عقليان أم لا، إلى غير ذلك من التفاصيل، فهذا شيء لم يرد فيه عن النبي وأصحابه شيء، حتى يحفظ عنهم، وإنما مرجع هذا إلى الاستدلال، ولا فرق بين دليل ودليل في جواز تطرق الخلل والخطأ.

فإن قلت: إن كلام الله وكلام النبي مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بحق مدلول اللفظ، كان ما كان.

قلت: حينئذ لم يكن ناجيًا إلا طائفة المجسمة الظاهريون، القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص، وترك طريق الاستدلال رأسا. مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الاختلال، مع سلوكهم طريقًا ليس يفيد اليقين بوجه. فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها، ولا تكاد تعلم إلا للقائل، ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصًا، إلى ما يفيد الكمال. وإذا صح التأويل للبرهان، في شيء صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان، ولا لفظ ولفظ. فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل لفظ أن تدعي أنها الناجية دون الأخرى بهذا الحديث، فإن الكل متفق فيما عليه النبي وأصحابه، والخلاف إنما يرجع إلى أن الواقع ما هو؟ فصاحب البرهان المطابق للواقع هو المحق، وغيره المبطل، وليس كل محق في قضية محقًا في أخرى، بل قد يحق في أمر ويخطئ في آخر، فلا يصح التحزب وادعاء الطائفية، بل لابد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان، بطريق البرهان.

وحاصل هذا الوجه: أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يطلع أحدًا على دقائق

معارفه في مقام الألوهية وعالم الربوبية، ولا على مراتب عرفانه. فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر الخفي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله، حيث أنه مما يتعلق بالبواطن التي بيننا وبينها حجاب أي حجاب وإنما وصل إلينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ما يصرح بثبوت: الإلهيات، والنبوات، والمعاد، بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعاني، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده، فأين السبيل؟! فما بقي مما عليه النجاة إلا ما به الاتفاق.

وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول، لكن بطريق الجد والإنصاف.

وثانيًا: إن كل فرقة تدعي اليقين فيما هي عليه، والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم، وإلا لزم كونه غير يقين، والفرض أنه يقين. فكيف تدّعي كل طائفة أن غيرها يجب أن يكون على ما هي عليه نفسها، مع أنه غير ممكن؟! فإن كانت تقول: إن برهان الغير بغير يقين. فنقول: إن المحقق الناظر يستوى لديه جميع الآراء، حيث أن كلاً يستند إلى البرهان. فما بقي، بالنسبة إلى الواقع، رأي أولى من رأي في القبول، فإن كلاً يشكك الآخر في يقينه. اللهم إلا بتغيير فيدخل تحت الحكم، وأيضًا إن أمكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر، فينجر إلى سفسطة وعدم وثوق ببرهان.

فلا ملجأ إلا أن الجميع لما اتفق فيما جاء في لسان الشرع صريحًا من الأمور الثلاثة المتقدمة، فقد صار ناجيًا، أو أنه يجب طرح جميع البراهين بين أيدي النظر، وأخذ المقبول منها، وتزييف المنكر، بعد اتفاق الكل في ذلك، وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكل، وذهب التحزب. وهذا سبيل حق، ولكن لم يقع، ومدعيه يكذبه تحزبه!.

وثالثًا: إن كل فرقة تعتقد أمرًا خاصًا في مقام: الألوهية، والنبوة، والمعاد. فإن كان كل ما لم يطابق الواقع في زعمهم، فهو المخالف للواقع في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك، فهو نقص في جناب الألوهية، فإنه: إما إثبات ما لم يكن، أو نفي ما يجب أن يكون. وكلاهما نقص، فيكون كفرًا. فلا وجه لهم في حكمهم بأن

بعض الطوائف غير كافر، وإنما هو فاسق. بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر. فكل فرقة لابد أن تحكم بكفر الأخرى، وإن لم يكن ما يخالف الواقع في زعمهم، مخالفًا للواقع في نفس الأمر، أو لم يكن من النقص في شيء، فلا وجه لتفسيق المخالف، والحكم بأنه في النار.

ورابعًا: إنا لا نجد طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه في آرائه إلى آراء أخرى. فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرًا، أو فسقًا، بالنسبة إليه، فمرتكبها كافر أو فاسق، وإن كان من حزبه. فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة؟! كتفرقة أصحابنا بين خلاف الأشاعرة مع الماتريدية، وبين خلافهم مع بقية الفرق وكذلك ما نراه في غيرنا من سائر الفرق، مع أنه ربما كان الخلاف في مسألة هي من الأمهات، كقوله إمام الحرمين[1] من أصحابنا، في بحث الأفعال: إن الفعل يستند إلى قدرة العبد، والقدرة إلى سبب آخر، وهكذا إلى أن تنتهي إلى مسبب الأسباب، وقد برهن على ذلك. وإن هذا الأمر ينسبونه إلى الحكماء، في ظاهر قولهم. وغير ذلك كثير فاش. في جميع الفرق، لا يكاد يحصر. بل خلاف الأشعري مع الماتريدي، فيما يزيد عن ثلاثين أصلا، وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلاً. فكيف أغضينا النظر عن هذا النزاع، وحدقناه إلى نزاع آخر ليس بالمفيد؟ فكان من الواجب أن يحكموا حكمًا عامًا: إما بالتفسيق، وإما بعدمه، بدون تدليس.

وخامسًا: قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة، خصوصًا الشيخ الأشعري، على أن: المقلد في أصول دينه. ليس بمستيقن. وكل من ليس بمستيقن، في الأصول. فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر. أما الكبرى: فظاهرة. وأما الصغرى: فقد أقمنا عليها برهانًا حاصله: أن المقلد إما أن يعلم حقية ما عليه مقلده، أم لا. الثاني: يستلزم المطلوب، فإنه إذا لم يعلم حقية ما عليه

(١) أبو المعالي الجويني [١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م] من أئمة الأشعرية، نشأ بنيسابور. وله مؤلفات في الكلام والأصول.

مقلده فهو متردد فيه، إذ ليس بعد العلم: إلا التردد، أو الجزم بالنقيض. وعلى الأول: إما أن يعلم الحقية، بنظره، أو بتقليد آخر. على الثاني: ننقل الكلام إليه، ويتسلسل. وعلى الأول: قد صار مجتهداً، ناظراً، لا مقلداً، وهو خلاف المفروض. وليس بطلان التسلسل ههنا لما يبرهنون عليه، بل لاستلزامه عدم العلم، إذ لم يصل إلى ما به يعلم، فإذن كل مقلد فليس بمستيقن. بل ذلك يجده كل أحد، فإن كثيراً من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار أخر، لكن ذلك لا ينفعهم، فإنه قد وقر في نفوسهم الزيغ، فإذا تعطلت الحواس بدا لهم ما كانوا يخفون، وهو سوء الخاتمة، والعياذ بالله تعالى. فليحذر الراغب إلى الله تعالى من أمثال هذه الورطات التي يزينها لديه شيطانه، بل يجب عليه أنه كلما عرض له أمر ذهب خلفه، فإن كان حقّاً تبعه، وإن كان باطلاً دفعه.

فإن كان التقليد كفراً عندهم، كما هو الواقع، فكيف يصح منهم الإلجاء إلى قضايا خاصة، تواطؤوا عليها، وتعارفوها فيما بينهم، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع؟! كلا! بل كان ذلك تعصباً من أتباع كل رئيس، وأخذاً بطريق اللجاج والعنت.

والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل: أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال، على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده، بالبراهين الصحيحة، كأن ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحري والاجتهاد. ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1]. فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه.

---

(١) آل عمران: ٧.

فعلى هذا المنوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم، وتناولها بقلب سليم.

وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند، أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعري، والشيخ أبي منصور، ومن ما ثلهم، لا يأخذون قولاً حتى يسددوه ببراهينهم القوية، على حسب طاقتهم، وهذا هو ما يعني باسم: «السني»، و«الصوفي»، و«الحكيم». وكل متحزب مجادل، فإنما يبغي العنت وتشتيت الكلمة، فهو في النار، وكل مقصر فعليه العار والشنار، فاسلك سبيل السلف، واحذر فقد خلف من بعدهم خلف. ولا بد في كمال النجاة، ونيل السعادة الأبدية، من أن ينضم إلى ذلك التخلي عن الرذائل، والتحلي بالأخلاق الكاملة، والأعمال الفاضلة، وثمن تلك الأخلاق والأعمال تكميل قوة النظر، وارتكاب طريق العدل في كل شيء، إذ لا ريب في أن كل من خالف ما كان عليه النبي وأصحابه من الهمة، والسداد، والعدل، والإنصاف، وسلوك طريق الاستقامة في جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى، فهو في النار، أو يطَّهَّر. ومن كان على من كانوا عليه فهو في أعلى غرف الجنان. وسالك هذا الطريق: إما أن يكون سلوكه من قبل الالتفات إلى ما جاء في الكتاب والسنة، وكلام أولي الفضل من الراشدين قديمًا وحديثًا، فذلك هو الحكيم العملي، والمؤمن المتوسط. وإما أن يكون، مع ذلك، قد سلك بنفسه مدارج الأنوار، ووقف على ما في ذلك من دقائق الأسرار، حتى جلس في حياته هذه في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فهو الصوفي، وهو صاحب المقصد الأسنى، والمطلوب الأعلى، وفي هذا مراتب لا تحصى، ومراق لا تستقصى، وهذا وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق. فمن تحقق بهذا النور، فله النجاة والحبور، كان من كان، فإن هذا هو المتحقق فيه ما كان النبي عليه وأصحابه.

ولنمسك القلم حيث أن المقصود هو الإيجاز، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، فاسلك بنفسك طريق السداد، وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد.

العالم بين القدم والحدوث

(٥) (ولما كانت الفلاسفة . . . إلخ).

أقول[١]: اصطلح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ، هو: كون الشيء في وجوده مسبوقًا بعدم ذاته، في مرتبة علته، لتقدم ما هو المؤثر فيه، عليه، برتبة الوجود. وبينوا ذلك بما نقله الشارح في الحواشي عن الشيخ[٢] في [الشفاء] وحاصله: أن للممكن من ذاته أن يكون «ليسا»، أي معدومًا، أي إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجودًا، بل معدومًا، لأنه لو كان له من ذاته الوجود، لكان موجودًا لذاته، فلا يحتاج إلى علة، فيكون واجبًا، هذا خلف، فتعين أن يكون له من ذاته العدم، أي سلب الوجود، لا الاتصاف بالعدم، ومن غيره أن يكون «أيسا»، أي موجودًا، أي إذا نظر له مع علته، كان له منها الوجود، فله الوجود من غيره، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته، وما له لذاته مقدم على ماله من غيره، ضرورة، أن ما للذات مع الذات، وما بالغير يعرض للذات مع لازمها، فسلب وجوده مقدم على وجوده، وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة، وبين المعلول، فيجوز أن يتآخيا في الزمان ورده الشارح في الحواشي[٣]، تبعًا للإمام، وقال: كما أن الممكن يحتاج في وجوده إلى العلة،

(١) أي الشيخ الرئيس ابن سينا، الحسين بن عبد الله «٣٧٠ـ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ـ١٠٣٧م».

(٢) المراد حواشي الشرح الجديد للتجريد، وقد علّقها الدواني على «شرح الفوشجي للتجريد» للعلاّمة الشيخ الطوسي.

(٣) المراد حواشي الشرح الجديد للتجريد، قد علقها الدواني على (شرح القوشجي للتجريد» للعلامة الشيخ الطوسي.

كذلك يحتاج في عدمه إليها، إذ عدمه يعلل بعدم علته، فليس له من ذاته سوى استواء الطرفين. ثم قال: إن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم، فله في هذه المرتبة، لا استحقاق الوجود، فإن اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا، تم، وإلا فلا.

أقول: أولاً: إن الماهية، فيما فرضة، ليس لها وجود ولا عدم، بل إمكانهما، فكان الوجود مسلوبًا عنها، فإذا حصل لها الوجود من العلة، فقد كان لها الوجود بعد أن لم يكن وجود، وهو الحدوث الذاتي، كما قال: فإنهم أرادوا من العدم سلب الوجود، كما أشرنا إليه في حل عبارة الشيخ.

وثانيًا: فلنقطع النظر عما يفهم شائبة التأثير رأسًا في الطرفين، فبأي الحالين يكون الممكن في الواقع؟ فهل يكون له الوجود؟ كلا، وإلا لم يكن ممكنًا، وليس بعد الوجود إلا العدم، فهو له إذ ذاك، فيكون لذاته أن يكون عدمًا، وإلا لزم الواسطة، اللهم إلا في اعتبار عقلي لا يتعلق بما به التقدم والتأخر، بحسب المراتب الخارجية. ثم رد عليهم الشارح ردًا آخر بقوله: (كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج إليه على المحتاج).. وحاصله أن التقدمات عندهم خمسة لا غير، كما هو مشهور. وجعلوا التقدم بالذات هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج فقط، فلو كان عدم الممكن متقدمًا على وجوده بالذات، لكان عدمه: إما علة وجوده، أو جزء علته. الأول باطل: أولاً: لأن العدم ليس شيئًا لذاته حتى يجب عنه شيء.

وثانيًا: لفرض علة سواه. فتعين كونه جزء علة وجوده، بمعنى ماله دخل بوجه، وذلك حكم سار في جميع المعلولات مع عللها، فلا تتحقق علة بسيطة البتة، وقد أقروا بوجود العلة البسيطة في أول صادر.

وأقول: لا محالة أن العدم جزء علة الوجود، إذا مالم يكن للشيء أنه عدم، لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون، وإلا لزم تحصيل الحاصل. تأمل. وأما الإقرار

بوجود علة بسيطة، فلا ينافي ذلك، فإنهم يريدون غير المركبة من الوجوديات. كيف ومن الواجب في الصدور رفع المانع، وهو عدم؟ فليس المراد ما ينفي مثل هذا التركيب؟ فإنه في الحقيقة ليس بتركيب.

وأيضًا يمكن أن يمنع حصر التقدمات في الخمسة، بزيادة هذا النوع، إذ الحصر استقرائي[١]. وبعد... فبالجملة، لما اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث، وبينوه(وإذا كان له من ذاته أن لا وجود، بالمقدمات فربما كان يتوهم من قوله: أي المصنف: (إن العالم حادث) هذا المعنى، فدفع هذا الوهم بقوله: (كان بقدرة الله بعد أن لم يكن)، أي بعدية زمانية، لا يجامع القبل معها البعد، كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث. إذ المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة، فالمتبادر منه في لسان غيرهم: الموجود بعد عدمه بالزمان. ثم لا يخفى عليك أن قول المصنف: (كان بقدرة الله بعد أن لم يكن) لم يفد بجوهره أزيد مما أفاده لفظ الحادث، والوهم باق، فإن الحادث الذاتي يطلق عليه أنه كان بعد أن لم يكن، كما تصرح به عبارة الشيخ في [الشفاء] حيث يقول: لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن) وإنما يدفع الوهم، قول الشارح: (بعدية زمانية)، فكان يكفي أن

---

(١) (إن قلت. قد أفيد من قولك هذا أن العدم لذات الممكن، وقد تقرر فيما بينهم أن ما اقتضى العدم لذاته فهو ممتنع لذاته. قلت: إن المعنى في الممتنع، أنه إذا نظر إلى ذاته ـ من حيث هي ذاته ـ نظرًا من حيث الخارج، فإنها تأتي عن أن يكون لها الوجود من أي كوة أشرق. أي أن له من ذاته، ما يدرأ الوجود وينافيه. فهذا محال أن يوجد في الخارج، بل ولا في الذهن، عند التحقيق. وأما المعنى في الممكن، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية خالية عن الوجود، حائزة لوصف العدم، من غير اشتمال على ما أوجب لها ذلك. فهذا العدم وصف لتلك الذات، من حيث هي في الخارج. ذات، ليست مع شيء آخر أوجب لها العدم. ثم إنها لا تأباه ـ أي الوجود ـ من خارج، لو أتى. وذلك كما تقول: إن الهيولي لذاتها خالية عن الصور؛ لأن القابل للشيء من خارج عنه يجب أن يكون خاليًا عن ذلك الشيء، عند قطع النظر عن ذلك الخارج. والهيولي قابلة للصور من مفيضها، فهي من حيث ذاتها خالية عنها، وجوبا، وإلا لجاز لها، من هذه الحيثية ـ أي حيثية الذات ـ أن تكون بصورة، فلم تكن قابلة من خارج. هذا خلف. ومع كونها خالية بالذات ـ أي عند تجريد النظر إلى الذات، كما بينا ـ يجوز أن تكون ذات صور عند فيض المفيض). عبده.

يقال، عند قوله: (حادث): أي حدوثًا زمانيًا. اللهم إلا أن يقال: إن الوهم قد اندفع بقوله: (بقدرة الله)، فإن ما ينشأ عن القادر لا يكون إلا حادثًا زمانيًا، في زعمهم.

٦ ـ (والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة. . . إلخ.).

أقول: أي المخالف في حكم الإيجاب الكلي، أي قولنا: كل ما في العالم فهو حادث، المفهوم من قول المصنف: (على أن العالم حادث)، هو الفلاسفة والمخالفة في كلية الإيجاب تكون: إما بكلية السلب، فيخالف في كل فرد فرد من أفراد العالم، بأن يقال: لا شيء من العالم بحادث، بل كل ما فيه قديم، وهذا باطل بالبداهة والإجماع، وإما بجزئيته، فتكون المخالفة في بعض أفراد العالم، بأن يقال: بعض العالم ليس بحادث، بل منه ما هو قديم، وهذا موضع النزاع. فالمتكلمون على أن كل ما في العالم، فهو حادث بالزمان، فلا شيء منه بقديم. وعلى ذلك أيضًا بعض الفلاسفة من الأقدمين والإسلاميين. وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم، فقد ذهب أرسطاليس وأتباعه إلى قدم العقول، جمع عقل، وهو عندهم جوهر مجرد عن المادة وعلائقها ذاتًا وأفعالاً، والمادة جوهر محل للصور الجسمية، ليس له قوام بدونها، وهو جزء الجسم الطبيعي، فإن الجسم عندهم مركب من جزئين: مادة، وتسمى بالهيولى، وهو جوهر بسيط منبث في العالم قابل للصور المتعاقبة عليه، لا بالواحد، ولا بالكثير في ذاته، ولا بالمتصل ولا بالمنفصل في ذاته، بل هو القابل لكل ذلك، وليس له قوام إلا بشيء من الصور، كما علمت، يرشدك إلى وجوده انقلاب الماء هواء والهواء نارًا، مثلاً. إذ لا يصح أن الحقيقة المائية بنفسها صارت حقيقة هوائية، وإلا لزم اجتماع الضدين، ولا أن الهواء بعد الانقلاب مباين للماء بالمرة، وإلا لزم عدم شيء بالمرة، وحدوث شيء من العدم الصرف، وهو خلاف البداهة، فتعين أن لا يكون مباينًا بالمرة، ولا عينًا، فكان هناك أمر مشترك يرد عليه الصورتان، وهو الهيولى.

وصورة جسمية: وهي الامتداد الجوهري في الجهات الثلاث، الحال في الهيولي وهناك عندهم صورة ثانية، حالة في المادة، أيضًا، تسمى الصورة النوعية، استدلوا على وجودها بأن الآثار المختصة بالأنواع، كبرودة الماء، وكثافة الأرض، وحرارة النار، وتمايز الأفاعيل الناشئة عنها، ليس كل منها لذات الجسمية، وإلا لم يكن اختلاف، لاتحاد المقتضي في الجميع. ولا لأمر خارج، لأنا لو تركنا النوع ونفسه، وصرفنا النظر عن الخارجيات، لاختص بآثار، بالنسبة إلى نوع آخر، فتعين أن يكون لأمر داخل فيه غير المادة، والصورة الجسمية، وهو الصورة النوعية، وتسمى عندهم بالكمال.

ويعرض للجسم، بواسطة قبول المادة، عوارض: كالاتصال، والانفصال، والبياض والسواد، والحلول، وما يشبه ذلك.

فالعقل هو ما تجرد عن هذه المادة بذاته، أي ليس مركبًا منها ومن الصورة، فليس جسمًا، ولا مما يحل فيها، فليس جسمانيًا، وعن علائق المادة، أي هذه العوارض التي تعرض لأجلها، فلا يعرض له: الاتصال، والانفصال، والاجتماع، والافتراق، وما يشبه ذلك، وتجرد عنها بفعله، أي فلا يحتاج في فعل من أفعاله إلى مادة ولا مادي، فليس نفسًا، فإن النفس تحتاج في أفعالها إلى المادة، إذ غالب كمالاتها مكتسبة بالآلات البدنية.

وذهبوا أيضًا إلى قدم النفوس الفلكية - جمع نفس - وهي جوهر مجرد عن المادة، ذاتًا، لا أفعالاً، فإنها متعلقة بالبدن الذي هو مادي، تعلق التدبير والتصرف، كتعلق العاشق بالمعشوق، أو الملك بالرعية. والفلكية نسبة للفلك - وهو جسم مستدير يحيط به سطحان متوازيان، في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى سطحه - أي المديرة للفلك، فإنهم يذهبون إلى أن الأفلاك حية ناطقة حية تتحرك بالإرادة كالحيوان، فلها نفوس تدبرها.

وذهبوا إلى قدم الأجسام الفلكية، التي هي الأفلاك وما فيها من الكواكب،

بموادها، وصورها الجسمية والنوعية، وأشكالها، وأضوائها. والشكل هو الهيئة الحاصلة للشيء من إحاطة حد أو حدود به. والأضواء جمع ضوء، وهو معروف. واستدلوا على هذا بما لا يتم، ولا نطيل بذكره. وفي نسخة بدل: (أضوائها) (وأوضاعها) جمع وضع، وهو: الهيئة العارضة للشيء من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الخارج، ولا يخفي أن الأوضاع دائمة التبدل، حيث إن الأفلاك دائمة التحرك، إذا بطلت حركة يحدث وضع ويزول آخر. فلا يصح إرادة أشخاص الأوضاع، بل يراد أن الأوضاع قديمة بنوعها، إذ لا ابتداء لهذا النوع، أي نوع الوضع عندهم، بل ما من وضع إلا وقبله وضع، إلى غير النهاية.

وذهبوا إلى قدم العنصريات بموادها - جمع مادة - هي الهيولى، كما سبق، وجمعها باعتبار ما تقبل من الصور، فهي كثيرة لصورها، وإلا فهيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص، بل وهيولى الأفلاك. والافتراق إنما هو بالصور النوعية. والعنصريات هي: الحيوان، والنبات، والمعدن، وتسمى: المواليد الثلاثة: وإنما سميت عنصريات، نسبة للعنصر، بمعنى الأصل، من نسبة الكل لجزئه، أي التي هي مركبة من عناصر. وأصول تلك العنصريات: الماء، والتراب، والهواء، والنار.

وحيث قالوا بقدم المادة، فلا بد من القول بقدم مطلق الصورة الجسمية، إذ لا تتجرد الهيولى عن الصورة عندهم، بما برهنوا عليه، بخلاف الصور الشخصية، فهي متبدلة حادثة بالضرورة، وأما النوعية، فقيل: قديمة بجنسها، أي القديم جنس هو الصورة النوعية المطلقة، الشاملة لجميع الصور النوعية في ضمن فرد ما منها، ضرورة أن الجنس لا يتقوم ماهية حتى يكون نوعًا. وليس يجب أن تكون كل صورة نوعية قديمة. والظاهر من كلام بعضهم: قدم جميع أنواعها، أي أنواع العنصريات. واحتج الشيخ الرئيس على إبطاله في بعض كتبه إن قلت: إن الهيولى عندهم قابلة مستعدة للصور، والاستعداد سابق على الحصول بالفعل، فكيف ساغ

القول بقدم شيء من الصور؟ . قلنا : القبول والاستعداد إما تحقيقي، أو تقديري، وما هنا من قبيل الثاني، كذا قيل. والكلام في محلة مبسوط.

٧ ـ **(ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم).**

أقول: نقل عن أفلاطون أنه قال بحدوث العالم. فقال بعضهم: إنه يريد الحدوث الذاتي، كغيره من الفلاسفة. وقد رأى الشارح كتابًا بخط رجل من الفلاسفة الإسلاميين، قد كتب ذلك الكتاب قبل تاريخ الشارح ـ أي زمنه الذي كان فيه ـ بأربعمائة سنة، وذكر في هذا الكتاب ـ نقلاً عن أرسطو ـ: أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ـ أي بالزمان، وإن كان حادثًا بالذات ـ إلا رجلاً واحداً منهم، أي فإنه قال بحدوثه. قال مصنف ذلك الكتاب: (مراد أرسطو بهذا الرجل أفلاطون، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي) وإلا لم يصح الاستثناء، فهو الزماني. ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر عنه من القول: بقدم النفوس الناطقة، وقدم البعد المجرد، فإنه على ما نقل عنه، ذهب إلى أن المكان بعد مجرد غير مادي، يسري في المتمكن، ورد ما نقل عنه من القول بقدم البعد، بأنه بنفسه أقام البرهان على إبطاله.

قلت: وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين، وادعى غلط الناقلين عنهم القدم في فهم كلامهم.

٨ ـ **(واستدل الفلاسفة على مذهبهم. . إلخ).**

أقول: استدل الفلاسفة على مذهبهم، الذي نقله عنهم الشارح فيما سبق من رفع الإيجاب الكلي، في قولنا: العالم حادث بالزمان، وإيجاب أن يكون: بعض العالم قديمًا. بأنه من المسلم بين العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود، لأن له العدم في ذاته. فإن يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يحصل له الوجود، يستلزم ترجح أحد الأمرين المتساويين على الآخر، بل المرجوح على الراجح، بدون مرجح، وهو محال بالضرورة. فلا بد من أمر يرجح له الوجود

على العدم وهو ما يسمى، بالعلة التامة. ثم إنه من المحال أيضًا أن يتخلف الممكن عن تمام علته، لأنه إن لم يجب عند تمام العلة، فلم يوجد عندها، ثم وجد في زمان آخر. فإن وجد بدون حدوث أمر آخر، سوى ما فرض تمام العلة، فإما وجوده من ذاته، وقد مر بطلانه، أو من العلة المتقدمة عليه في الزمان، وهي كائنة في كل جزء من أجزاء الزمن، فليس وجوده في جزء من الزمان أولى من وجوده في جزء آخر منه، فإذا لم يكن وجوده عند وجودها لم يكن له أن يوجد أصلاً. أما المرجح عند وجودها، فهو كونها في ذلك الزمان، فإن صح التأخر، فقد صح إلى غير النهاية، فإن الفرض أنه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة، وذاتها لم تكن مرجحة بمجردها، وإلا وجب معها، لاستحالة ترجح العدم المرجوح، على الوجود الذي صار راجحًا بذات العلة، وإن وجد بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تمامًا، فقد كان التمام غير تمام، لبقاء جزء من العلة، هو ما حدث عند حدوثه. هذا خلف.

وبالجملة: فوجوب أن يكون المعلول عند تمام العلة، يكاد يكون بديهيًا. وذلك أمر متفق عليه أيضًا.

إذا تقرر هذا فنقول: إنه لا يخلو: إما أن يكون جميع ما لابد منه: فاعل، وشرط، ورفع مانع، إلى غير ذلك من الأمور اللازمة لوجود ممكن ما، حاصلاً في الأزل، أو لا يكون. فإن كان الأول ثبت المطلوب، من أزلية ممكن، لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق. وإذا كانت العلة أزلية، فالمعلول أيضًا أزلي. وإن كان الثاني، فإذا حدث ممكن، فإما أن يكون حدوثه بدون حدوث أمر، سوى ما كان غير تمام العلة. فيلزم أن يوجد الممكن بدون تمام علته، وهو محال بما سبق، وإما أن يكون حدوثه بسبب حدوث أمر آخر، فيكون ذلك الأمر هو متمم العلة، فنتكلم فيه: فإما أن يكون أمرًا وجوديًا، وهو حادث، فنبحث عن تمام علته. فإما أن يكون أزليًا، فيلزم أزليته. هذا خلف. وإما أن يكون حادثًا وجوديًا، وننقل الكلام إلى علته، حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة، لأن كل واحد منها يجب وجوده لوجود آخر، لأنه تمام علته. والتسلسل في الأمور المترتبة

الموجودة محال كما يأتي. وإما أن يكون أمرًا عدميًا، فلا يصح أن يكون اعتبارًا محضًا اختراعًا، إذ مثل هذا لا أثر له في الوجود ولا في العدم، لأنه تابع لفرض الذهن، وليس مما يتعلق بالأمور الحقيقية. وهو ظاهر. فلابد له من منشأ انتزاع موجود في عالم الخارج، فيكون حادثًا بحدوث منشأ انتزاعه فيكون الكلام فيه كما سبق. ويلزم التسلسل. فإن كنت تقول: إن الأمر العدمي عبارة عن رفع مانع. فأقول: إن المانع الذي ارتفع: إما أن يكون وجودًا ارتفع بالعدم، أو عدمًا ارتفع بالوجود. فإن كان الثاني: رجح الكلام الأول، وإن كان الأول: فذلك الوجود المرتفع ممكن لا محالة. فإما كان أزليًا، فعلى تسليم صحة عدمه قد ثبت المطلوب، وإما كان حادثًا: فننقل الكلام فيه، حتى يلزم التسلسل.

وبتقرير الدليل على هذا الوجه يظهر بطلان ما أورده عبد الحكيم من حديث الأمر... تنبه.

فحاصل الكلام أن اللازم أحد ثلاثة أمور: أزلية الممكن، وحدوثه بدون تمام علته، والتسلسل المستحيل. والأول مطلوب، والأخيران محالان.

٩ ـ (وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث، الذي هو علة لحدوثه، مُعدًّا لوجود اللاحق، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لأن من شروط استحالته عندهم: الاجتماع في الوجود... إلخ).

أقول: يريد أنه لا يلزم أزلية الممكن ولا حدوثه بدون تمام علته ولا التسلسل المستحيل. قولكم: إن حدث: فإما بدون حادث، أو بحادث. نختار منه الشق الثاني. فهو حادث بتمام علته. قولكم: ننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل. مسلم منه لزوم التسلسل، وممنوع استحالته، لجواز أن تكون سلسلة الحوادث، التي هي من تمام علة الحادث المفروض، من قبل المُعدَّات، لا يوجد السابق منها مع وجود اللاحق. وكل من تلك المُعدَّات مُعدٌّ لوجود لاحقه. وتمام السلسلة مُعدٌّ لوجود الحادث المفروض، والسلسلة وإن كانت غير متناهية، لكنها غير موجودة بتمامها

في عالم الخارج، لاستحالة وجود المُعِدّ، عند وجود المعد. والتسلسل في الأمور المتعاقبة غير الموجودة في الخارج غير مستحيل عندكم، غايته: يلزم أن يكون جنس المعدات قديمًا، أي لا ابتداء لجنس المعدات، فإنه ما من زمن تفرضه إلا وفيه حادث، وهكذا إلى غير النهاية، فلا يلزم قدم ممكن، فكل ما في العالم حادث، إذ كل فرد أخذته كان حادثًا، على هذا التقدير، حيث لا تنتهي السلسلة إلى أول هو أول الحوادث، وإن كانت تنتهي بمجموعها إلى مبدأ واجب الوجود، وبما قررنا اندفع ما أورده عبد الحكيم مع اختلال هذه العبارة.

* * *

١٠ ـ (ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة... إلخ).

أقول: إيراد على المنع السابق. حاصله: سلمنا أن تمام العلة إنما هو من قبيل المعدات، وهو مع ذلك يستلزم المطلوب، وهو قدم الممكن. وبيانه: أن هذه المعدات، يوصف بعضها بالقبلية، والآخر بالبعدية، لتحقق السبق واللحوق فيها. وهذه القبليات لا تجامع البعديات، بالضرورة، وإلا اجتمعت المعدات. ومن المعلوم أنه إذا نظر إلى حقيقة المعد، من حيث ذاته، لا يلزمه لذاته وماهيته قبلية وبعدية، فإن للعقل أن يفرض القبل والبعد معًا، أو يفرض ما هو قبل بعد، فرضًا ممكنًا في عالم الخارج، من حيث الذات. فلا محالة أن التقدم والتأخر يعرضان بالتبع، لأمر يلزمه التقدم والتأخر لذاته، وهو المسمى عندهم بالزمان. فما من حادث إلا وهو مسبوق بزمان، فيمتنع حدوثه، وإلا لسبقه الزمان، فيلزم من فرض عدم وجوده. وهو خلف. والزمان محال أن تجتمع أجزاؤه في عالم الوجود، وإلا لاجتمع القبل والبعد، فيلزم كون الطوفان في هذا الزمان. وهو يقبل الزيادة والنقصان، ضرورة أن زمانًا يكون أطول من زمان. وما يقبل الزيادة والنقصان فهو كم ومقدار. ولا يكون مقدارًا لشيء قار مجتمع الأجزاء، وإلا لزم اجتماع أجزائه

هو أيضًا، وقد سبق بطلانه. فهو مقدار لأمر غير قار، منصرم، وهو الحركة. فالزمان: مقدار الحركة، والحركة عرض يقوم بمحل. وحيث أن الزمان لا أول له، فالحركة لا أول لها، فالمتحرك أزلي، والمتحرك فرد جزئي من أفراد العالم. فشيء من العالم أزلي. فعلى فرض أن يكون تمام علة الحادث أمرًا حادثًا، ويكون من قبيل المعد، يستلزم المطلوب.

وحاصل الجواب:

أن مقدمات هذا البرهان غير بينة، ولا مبرهنة، فلا تقبل في المقامات البرهانية. وقد تبع الشارح في هذا الكلام الإمام الرازي[1]، فإنه تكلم في أدلة الزمان بما لانطيل بذكره.

١١ ـ (وكذا دعوى كل المعدات لابد أن تنتهي إلى مادة قديمة، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها. . . إلخ).

أقول: مثل الدعوى المتقدمة، في كونها من غير برهان. دعواهم أن هذه المعدات المتعاقبة لابد أن تهيئ مادة قديمة، وتعدها لما يرد عليها من الصور، على ما بيّنوه في بحث ارتباط الحادث بالقديم: بأن هناك مادة أزلية قابلة لصور الحوادث اليومية، وأن تعاقب الأوضاع الفلكية يهيئ هذه المادة لأن تقبل تلك الصور، وبكل وضع يحصل لها استعداد خاص، لشيء خاص، فتفاض عليه صورته من المبدأ الفياض.

وقد بيَّنوا لزوم المادة الأزلية بما حاصله: أن الحادث، قبل وجوده، ليس يمتنع بالضرورة، وإلا لزم انقلاب الممتنع ممكنًا. فهو قبل وجوده ممكن، وليس إمكانه أمرًا جوهريًا، فإنه إضافة بين الشيء ووجوده، والجوهر لا يكون إضافة فتعين أنه وصف عرضي، لابد أن يتعلق بموضوع. فلا يصح أن يكون الموضوع مباينًا

---

(١) فخر الدين أبو عبد الله محمد «١١٤٩ ـ ١٢٠٩م» من علماء الأشاعرة، ألّف في الكلام والفلسفة وتفسير القرآن وعلومه، وله مناظرات ومشاغبات شهيرة مع المعتزلة. ولقد كان تفسيره للقرآن «مفاتيح الغيب» ميدانًا لهذه المناظرات.

للحادث بالمرة، إذ لا يقوم إمكان الشيء بما يباينه، فتعين أن يكون الموضوع متعلقًا بهذا الحادث، وهو ما يعني بالمادة، فإنهم يريدون منها، ههنا، ما يشمل: متعلق النفس، وموضوع العرض.

إن قلت: كيف قام ما هو وصف للشيء، بما ليس عينًا له، فإن المادة وإن كانت متعلقة به، فذلك لا يصحح أن يكون وصفه بها، بل هو إذن وصف المادة، لا وصف الممكن؟

قلت: إنَّ الإمكان قسمان:

إمكان شيء لا يتعلق بغيره أصلاً، أي ليس التعلق بالغير شرطًا في وجوده، فالماهية ذات هذا الإمكان، يستحيل أن تكون حادثة، بل إن وجدت فهي دائمة، وإن لم توجد فهي ممتنعة، لجريان البرهان في إمكانها، فتكون إضافة تعرض لنفس الماهية الممكنة، عند اعتبارها في العقل. وإمكان شيء من شرط وجوده أن يتعلق بغيره، فوجوده بذاته محال، فيكون إمكانه هو أن يمكن أن يصير شيئا متعلَّقًا ـ بفتح لام متعلقًا ـ لهذا الحادث، فيكون الإمكان وصفًا لذلك الشيء المتعلق، وله نسبة إلى الممكن الحادث، وبتلك النسبة يصبح اتصافه بذلك الوصف، أي الإمكان. فللإمكان جهتان: جهة تعلقه بالموضوع، وهو كون الموضوع بحيث يقبل أن يتعلق به شيء، وجهة نسبته إلى ذلك الشيء. فهو بالاعتبار الأول: قوة في الموضوع لأن يصيرا كذا. وبالثاني: جواز أن يكون الممكن موجودًا. وبهذا يرجع الكلام إلى اتحاد الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي في هذا القسم.

فتبين أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بمادة. فلابد من مادة أزلية، وإلا دخلت تحت الحكم. هذا حاصل ما بينوه به، على ما حققه المحقق الطوسي[1]. ثم تكلموا في هذا بما يطول بيانه. وكأنه غير تام.

---

(١) العلامة المحقق، نصير الدين الطوسي «٦٠٧ ـ ٦٧٢هـ» صاحب (تجريد الكلام) و(حل مشكلات الإشارات والتنبيهات) و(شرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا) و(تلخيص المحصل) و . . .

وأما ما يقال: من أن الإمكان من الأوصاف الانتزاعية العقلية، فلا يحتاج إلى موضوع خارجي. فجوابه: إنه ليس اختراعًا محضًا، بل له منشأ الانتزاع في الخارج. فمنشأ انتزاعه، هو موضوعه، كما يقال في التقابل والتضايف، ثم إن صاحب «المحاكمات»[1] قد بين الدعوى التي قال الشيخ: إنها غير بينة، أي أن المعدات غير المتناهية لابد أن تهيئ مادة، حيث قال:

إن تأخر فيض العلة إما أن يكون لنقص فيها، أو لنقص في القابل.

والنقص في العلة محال، فإن مبدأ كل فيض هو واجب الوجود، وهو مبرأ عن كل نقص، فوجب النظر في حال الممكن القابل للفيض من ذلك المبدأ. فذلك الممكن حادث إما أن يكون إمكانه الذاتي كافيًا في فيضان وجوده عن المبدأ أولا. فإن كان كافيًا، يلزم قدم الحادث، وهو محال. وإن لم يكن، بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط إما أن يكون قديمًا أو محدثًا لا سبيل إلى الأول وإلا لزم قدم الحادث، لتمام علته بالشرط القديم، والشرط المحدث يتوقف أيضًا على شرط آخر محدث، وهكذا إلى غير النهاية. ثم إن وجود الحادث إما أن يتوقف على وجود هذه الشروط مجتمعة، وهو محال، للزوم التسلسل المستحيل حينئذ، أو على عدمها، فإما أن يكون مطلق العدم، وهو أيضًا محال، وإلا لزم قدم الحادث، لتحقق مطلق العدم في العدم السابق، أو عدمها اللاحق، فتكون معدات، فكل شرط يكون معدًّا، إذا لا نعني بالمعد إلا ما يكون الشيء موقوفًا على عدمه اللاحق لوجوده، كالخطوات للوصول إلى ما يقرب من المكان، قصد الوصول إليه، بأن يكون فيه بعد أن لم يكن فيه. فإنه لا يمكن ذلك إلا بعدم كل خطوة بعد وجودها. فهذه الشروط المتسلسلة، كلما تتنازل تقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلة. فلا بد أن يحدث بحسب حدوث كل شرط شرط، حالة مقربة للحادث، إلى إيجاد

(١) هو قطب الدين محمد بن محمد الرازي «٧٦٦هـ». والمحاكمات هو شرح جعله حكمًا بين الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي في شرحيهما الإشارات.

العلة. فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث، لأنه ليس بموجود بعد، بل بموجود آخر، وذلك الموجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث، أولا. والثاني ضروري البطلان، فتعين الأول، وهو الذي نسميه مادة. وتلك الحالة المقربة تسمى إمكانًا استعداديًا. فقد تبين أن تلك الشروط المتعاقبة، إنما تهيىء مادة أزلية لقبول ذلك الحادث.

وهذا قد أتي به في بيان لزوم مادة أزلية.

* * *

١٢ ـ (وأجيب عن هذا الدليل بوجوه. . . إلخ).

أقول: أجيب عن الدليل المتقدم في قوله: (واستدل. . . إلخ). بوجوه:

الأول: بأنا نختار الشق الأول من الترديد المذكور في قولكم: (لا يخلو: إما أن يكون جميع مالا بد منه في وجود ممكن، حاصلاً في الأزل. أولا). . . فنقول: جميع ما لابد منه حاصل في الأزل. قولكم: (يلزم قدم الممكن) ممنوع، لجواز أن يكون جميع ما لابد منه في وجود المطلق ـ أي الأعم من الأزلي، واللا أزلي موجودًا في الأزل، وامتناع الأزلي منه، لمنافاة ما بين الإمكان والأزلية، ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة، الذي هو محال، فإن تخلف المعلول عن العلة إنما يكون محالاً فيما لا تقتضيه ماهية العلية والمعلولية، أما مالا تتصور العلية والمعلولية إلا به، فلا ضير ولا إحالة فيه، بل يجب، ولا يعد تخلفًا، فإن العلة إنما تعتبر علة بعد الإمكان.

وحاصل هذا الجواب يرجع إلى أنه يجوز أن يكون من تمام العلة كون الشيء الصادر مسبوقًا بالعدم، فلا بد من حصول العدم أولاً، بأن يسبق على وجوده سبقًا زمانيًا حتى يكون له الوجود.

وثانيًا: بحث فيه الشارح بقوله: (وأنت تعلم أنه قد فرض تحقق: جميع ما لا بد منه في وجود الممكن في الأزل. وإمكان الممكن مما لا بد منه في وجوده. ففرض

عدم الإمكان في الأزل، مخالف للفرض. فهو خلف. فلا يصح اختيار الشق الأول بحال).

وفيه نظر، فإن المجيب اعتبر عدم إمكان الوجود الأزلي. لا عدم الإمكان مطلقًا. والذي لابد منه في وجود الممكن. هو إمكان الوجود المطلق، لا الإمكان المقيد بالأزلية. ونفي المقيد، أي إمكان الوجود الأزلي، لا يقتضي نفي المطلق، أي إمكان الوجود مطلقًا، الذي هو لابد منه في وجود الممكن. فيجوز أن يكون في الأزل ممكن الوجود، لكن فيما لا يزال، مثل الحوادث اليومية، فإنها ممكنات أزلاً، إذ لو كانت ممتنعة للزم انقلاب الممتنع ممكنًا عند حدوثه، وهو محال. فيجوز أن يكون جميع ما لا بد منه في الوجود حاصلاً في الأزل، حتى الإمكان، وهو ممتنع الوجود الأزلي، فكأن المجيب يقول: ليست ذات المعلول كافية في قبول فيض الوجود من العلة، ولا ذات العلة كافية في الإفاضة، بل لابد في القبول والإفاضة من شرط، من طرف المعلول، وهو كون المعلول مسبوقًا بالعدم، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية، والفاعل أزلي، والعدم أزلي بالضرورة، والموانع مرتفعة. فقد تحقق كون العلة أزلية، ولكن لضرورة كون سبق العدم من تمام العلة، كان المعلول حادثًا، إذ عدمه حينئذ يكون أزليًا وما كان عدمه أزليًا، يستحيل أن يكون وجوده أزليًا.

ولا تغفل عن كون العدم الأزلي جزء علة، بمعنى ماله دخل في وجود الممكن، فتكون العلة تامة في الأزل لا محالة، لعدم توقفها على شيء سوى العدم كما هو المفروض، والعدم أزلي، فتمامها أزلي، والممكن حادث، وهو مع ذلك ممكن الذات في جميع أحواله المفروضة له.

فقول الشارح: **(فكونه غير ممكن في الأزل خلاف المفروض)** مسلم. وكونه مذكورًا في الجواب ممنوع، إذ المجيب منع إمكان الوجود الأزلي، لا أزلية الإمكان. وكان الشارح ـ رحمه الله ـ تبع في هذا، السيد الشريف[1] حيث بحث وقال: إن

---

(١) الجرجاني: علي بن محمد بن علي «٧٤٠ ـ ٨١٦هـ» شارح «المواقف» لعضد الدين الإيجي. وله غيره آثار كثيرة في المنطق والعقائد والفقه والحديث.

أزلية الإمكان ـ أي كونه ممكنًا في الأزل ـ تستلزم إمكان الأزلية ـ أي إمكان وجوده في الأزل ـ إذ معنى الإمكان في الأزل أن يكون الشيء ممكنًا في كل جزء جزء من أجزاء ما لا يتناهى. وإذا كان ممكنًا في كل جزء منه، فيمكن وجوده في كل جزء منه، فلما فهم الشارح هذا التلازم، أتى في اعتراضه بما هو لازم لما في الجواب على زعمه. ومع ذلك، ما قاله السيد، وتبعه الشارح، محل للمنع، فإن لنا أن نقول: إنه متصف في كل جزء من أجزاء ما لا يتناهى، بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود، ولا يمتنع لذاته، بل يمكن أن يكون له في جزء ما من الزمان، وإن كان الجزء الذي يوجد فيه مستقبلاً، لا أنه في كل جزء له إمكان أن يوجد فيه، كما لايخفى على من له أدنى نظر(١).

(١) (بقي على هذا المجيب أن يقال: من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين، مما له دخل في تحقق الآخر، وأنى ذلك؟ وإنما يكون الشرط شرطًا لملاءمة ما بينه وبين وجود ما هو شرط له ومنافرة بين نقيضه وبين ذلك المشروط. والمانع مانعًا لمنافرة ما بينه وبين وجود ما هو مانع منه، وملاءمة بين نقيضه وبين وجود ذلك الممنوع، لاستحالة منافرة الشيء لنقيضين، أو ملاءمته لهما، وإلا لجاز سلبهما عنه، وإثباتهما له، وهل كان عدم المُعد مما يتوقف عليه المُعَد، إلا لملاءمة تامة، بين ذلك العدم وهذا المعد. بحيث لا يمكن أن يفترقا. ولا يجوز الوهم ـ فضلاً عن العقل ـ أن يكون وجود نفس المعد علة لعدمه، أو له دخل فيه، كما هو ظاهر. فما كانت المدخلية والتوقف إلا لملاءمة ما بين المتوقف والمتوقف عليه. ولو تحقق ذلك في عدم الشيء السابق على وجوده، بالنسبة إلى وجوده، لكان العدم ملائمًا للوجود، منافرًا له، هذا خلف، ضرورة أن سلب الشيء، لا يلائم نفس الشيء بحال، فشرطية عدمه لوجوده من الأباطيل. نعم قد يكون ذلك لما يقع في حال العدم من مقربات لم تكن، وهو خلاف فرضك. ألا وأن العقل الصريح حاكم بأن ذات المعلوم تطلب ذات العلة، فإن استحكم الطلب، وتم المصدر، كانت الذات عن الذات بدون مبالاة بما يلحظ من عدم، أو بأن لا يكون ذلك. كيف. . .؟ وقد نبه الشيخ الرئيس على أنه بعد وجود الممكن، قد يمكن لنا أن ننتزع من نسبته إلى الواجب امتدادًا موهومًا، قد كان فيه معدومًا، وكان يجوز أن يوجد في كل جزء منه. وعند فرض وجوده في جزء ينتزع قبله مثل هذا الامتداد، وهكذا إلى غير النهاية. فما كان في جزء أحق بالوجود منه في جزء آخر. والفرض أن لم يحدث شيء سوى ما كان في الأزل، فيكون ترجحًا بلا مرجح، فلابد أن يسبقه عدم، إلا لفرض عدم تمام العلة، وهو خارج عن طور اختيار الشق الأول الذي كلامنا فيه، بل ذلك يكون باختيار الشق الثاني والكلام فيه باق.

ولنعد معك الكلام ثالثة، فنقول: لو كان وجود الممكن موقوفًا على عدمه، لكان معناه أنه لو لم =

١٣ ـ (الثاني : باختيار الشق الثاني، وهو أنه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققًا في الأزل. . . إلخ).

أقول : الشق الثاني من الدليل المتقدم هو : أنه لم يتحقق في الأزل جميع ما لا بد منه في وجود الممكن، بل : كان بعضه موجودًا دون الآخر، أو لم يكن شيئًا موجودًا . وعلى كلا الحالين يلزم إذا حدث الممكن : إما وجوده بدون تمام علته، إن لم يحصل للعلة سوى ما كان، أو يلزم التسلسل، إن حدث ما به تتم العلة، بنقل الكلام إليه .

ونحن نقول: سلمنا لكم أن ماهية الإمكان لا تنافي الأزلية، وأن ماهية العلية والمعلولية قد تتحقق مع كونه كل أزليًا، لكن لا نسلم أن مصاحبة المعلول للعلة في الزمان مطردة في جميع العلل والمعلولات . بل من العلل ما يقتضي صدور المعلول على وجه بحيث يكون معه، ومنها ما يقتضيه على وجه التأخير، فحينئذ لا يكون إلا متأخرًا . فإن أردتم من العلة ما هو المعنى الأول، فنختار هذا الشق الثاني، أي أنه لم يكن جميع ما لابد منه، بهذا المعنى، حاصلاً في الأزل، إذ من جملة ما لابد منه، بهذا المعنى، تعلق الإرادة بوجوده في الأزل، ونحن نمنع تعلقها بهذا الوجود الأزلي، ومع ذلك لا يلزم أحد المحالين، إذ العلة مختارة لا موجبة، ولا ريب أنه يمتنع صدور شيء عن المختار، مالم تتعلق إرادته بوجوده، فيصدر على الوجه الذي أراده، من صفة ووقت . فيجوز أن تكون الإرادة قد تعلقت بالوجود اللاأزلي، فيمتنع وجوده أزلاً . ثم إنه لا يحتاج إلى حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الأزلي بالوجود اللاأزلي .

= يكن عدمه لم يكن وجوده، إذ حقيقة التوقف أنه لو لم يكن المتوقف عليه لم يكن المتوقف . مع أنه لم يكن عدمه لكان وجوده، إذ سلب العدم وجود . إن هذا إلا خلف . وبالجملة : إن العمدة في عدم جواز ذلك هو أن عدم الممكن مباين له بالمرة، بحكم البداهة، وأنت لا تنكره . ولو صح أن يكون للمباين دخل في وجود مباينه، وجميع المباينات مستوية النسبة إلى مباين ما، فيلزم أن يكون لكل مباين دخل في تحقق أي مباين، وهو خلاف البديهة عقلاً وحسًا .

فالنسب : بين ماله دخل في شيء وبين ذلك الشيء . لابد أن تكون نسبة المباينة التامة والمنافرة، ولاشيء أبعد عن الشيء من نقيضه) . **عبده** .

فإن قلتم: حينئذ يجري الترديد في هذا التعلق، هل متمم للعلة؟ أم لا؟ إن كان الأول، لزم قدم الممكن، وإن كان الثاني، لزم خلاف الفرض، إذ قد فرضنا أنه لا احتياج لغيره عند الوجود. على أننا نقل الكلام إلى (المتمّم) الحادث، ويلزم ما تقدم.

قلنا: تأثير القدرة يكون على وفق تعلق الإرادة، فمتى تحقق ما تعلقت الإرادة بوجود الممكن عليه، من الوقت، تؤثر القدرة بدون حدوث شيء.

فإن قلتم: لم يتضح الجواب، لأنكم لم تختاروا أحد الشقين.

فنقول: إن أردتم أنه متمم للعلة بهذا المعنى الذي ذكرناه، أي بمعنى ما يقتضي المعلول بقية (المعيَّة)، فنختار أنه ليس كذلك، كما ذكرنا أولاً. وإن أردتم بالعلة ما به يحصل الممكن، بدون احتياج إلى شيء آخر، وإن كان لا على وصف (المعيَّة)، فنختار أنه متمم، ولا يحتاج إلى شيء آخر، والقدرة تؤثر على وفق الإرادة، كأن يختار المختار إحداث شيء على وصف معين، فيحدثه على ما هو عليه من غير احتياج - في كونه على تلك الصفة - إلى أمر آخر، سوى تعلق القدرة. فكذلك كونه في وقت معين.

على أن لقائل أن يقول: يمكن أن تكون علة تامة موجبة للشيء، لا على وصف المعية، فيوجد ذلك الشيء على حسب ما اقتضته العلة. فإن قلت: وهل تكون علة تامة، مقتضية للمعلول، لا على وصف المعية؟ قلت: نعم، كإرادة المريد عشرين خطوة، فإنها تقتضيها على وجه التقضي، حيث لا تمكن إلا كذلك. وقد قلتم به في الفلك، إذ زعمتم أنه علة تامة، للحركة السرمدية، مع تصرمها. فالحاصل: أن العلة متى اقتضت شيئًا، على أي صفة، حصل على تلك الصفة: فإن اقتضته على وجه المعية، كان كذلك، أو على صفة التصرم، كان عليها، أو على وجه التأخير الدفعي، كان عليه، وربما يخطر بالبال أن تأثير القدرة من تمام العلة، فقولك: لايحتاج إلى شيء سوي تأثير القدرة، إقرار بالاحتياج إلى أمر آخر، مع دعوى أن

تعلق الإرادة (متمم). فلا تتوهم هذا، فإن معنى قولنا: (علة تامة) أي (موجبة الصدور التأثير في الممكن). فليس التأثير نفسه من تمام العلة. وهذا سواء كانت العلة موجبة أو مختارة، على أن ذلك في المختارة، لا يضرنا بوجه.

هذا ما ذكره الشارح، وبتقريره هذا يندفع ما يتراءى في العبارة من الركاكة والتنافي، ورجوع الجواب الثاني إلى الجواب الأول كما لا يخفى.

بقي ههنا شيء آخر.

أولاً: نمنع أن يكون ما به يخصص المريد فعله، بوقت أو صفة، هو الإرادة المرجحة التي يعقبها تأثير القدرة، بدون احتياج إلى شيء آخر، بل إن ما زعمته، وصف المحبة والشوق، مع العلم الذي يعبر عنه بالتدبير. أما المرجح الحقيقي فإنما يأتي بعد هذا، وهو انبعاث الفاعل لأن يؤثر، فتتعلق القدرة بالمقدور. وهذا شيء قد يأتي عليك تحقيقه، مع نوع بسط في بحث الإرادة.

وثانيًا: سلمنا هذا، لكن إن كان الفاعل تام القدرة، والممكن مستحكم القابلية، بحيث لا يحتاج إلى شيء في قابليته، كما هو فرضك، فأي مرجح لإرادة اللاأزلي، دون الأزلي؟ أنْ هذا إلا الترجيح بلا مرجح، وإنه محال.

فإن قلت: إن نفس الإرادة هو المرجح.

قلت: هذا وهم، فإن المختار لدى الاستواء، يقع في الحيرة، حتى يبدو له المرجح. ثم إني لا أطيل معك الكلام في هذا، فإن لما أنت عليه ـ من التمويه، والانخداع للعادة، في هذا المحل ـ مجالاً باطلاً.

ثالثا: سلمنا هذا، لكن أي فكر سوغ لك أن تذهب إلى أن هذا التعلق (متّمم) لايحتاج إلى شيء، مع ثبوت الاحتياج إلى حدوث الوقت المستقبل؟ فلنا أن ننقل الكلام في حدوثه، ويلزم ما تقدم.

إن قلت: الوقت أمر عدمي.

قلنا: ذلك غير معقول، فقد يمكن توهم صحته بعد حدوث الحوادث، إذ حينئذ

ينتزع منه أمر موهوم على زعمكم، أما قبل حدوث شيء فكيف يمكن للوهم أن يتوهمه؟ أو للعقل أن ينتزعه؟ وأيضًا لو كان عدمًا صرفًا؟ فكيف كان للإرادة أن تخصص حدوث الممكن بحصوله؟ وكيف يكون الوجود موقوفًا عليه؟ حيث تستوي سائر الأعدام بالنسبة إليه. والفرق بينه وبين الصفة ظاهر، إذ تخصيص الصفة عبارة عن كون الممكن يوجد على أنه هو، أو على أنه بتلك الصفة، وتلك الصفة أمر يتأخر عن وجوده بالذات، بخلاف الوقت، فإنه شرط الحصول كما لا يخفى.

ورابعًا: هل بين الحادث، الذي هو أول الحوادث، وبين الواجب سبق زماني؟ لا أظن أحدًا يقول ذلك، حيث لا زمان بالوفاق، فيكون سبقًا ذاتيًا. فرجع الأمر إلى ما قال الفيلسوف.

وبالجملة، فهذا الجواب تتوقف صحته على خلق جديد. فافهم.

١٤ ـ (وقد يقال: إن الأزل فوق الزمان، ومعنى كون الشيء أزليًا أن يكون الشيء سابقًا على الزمان.. إلخ).

أقول قد يقال في توجيه اختيار الشق الثاني ـ وهو أنه لم يكن جميع ما لا بد منه موجودًا في الأزل ـ لا شك أن الأزلية عبارة عن عدم الأولية. وهي قسمان: أزلية ذاتية، وهي كون الشيء أولاً بذاته، أي ليس مسبوقًا بالعدم، لا ذاتًا ولا زمانًا.

وأزلية زمانية، وهي كون الشيء ليس داخلاً تحت حكم الزمان، أي ليس للزمان تسلط على وجوده بالسبق.

أما القسم الأول: فمختص بالواجب لذاته قطعًا، إذ لا أول بالذات إلا هو، وهو الحق القديم بذاته، الذي منه كل حادث بذاته.

وأما القسم الثاني: فيحتاج في تخصيصه بالواجب إلى دليل، فنقول[1]:

---

(١) (وقد يقال ـ في حل عبارة الشارح ـ: إن الواجب تعالى، لما لم يكن زمانيًا، فيكون سابقًا على الزمان، إذ لو لم يسبقه لكان معه، فكان تحت حيطته. فإذا كان سابقًا عليه، سبقًا حقيقيًا ـ أي لم يجامعه في =

الواجب تعالى، لا يصح أن يوصف بالكون في الزمان، كما لا يصح أن يوصف بالكون في المكان، إذ كلاهما ـ أي الأين والمتى ـ من العوارض المختصة بالماديات، فضلاً عن الممكنات. فهو سبحانه يتعالى عن الزمان، وليس يصح دخوله تحت الزمان بوجه. أما غير الواجب فليس يجب له ذلك، أي التعالي عن الزمان. ووصف الأزلية ـ أي عدم الأولية ـ أمر ضيق لا اتساع فيه، فإذ وجب وصف الواجب تعالى به، لتعاليه عن الزمان، فلا شيء غيره في الأزل. أو لأنه لا يشاركه غيره في وصف خاص به بالضرورة، والأزلية من خواصه، فلا شيء غيره في الأزل. وإذ لم يكن غيره في الأزل، فإنما يوجد ما يوجد من الممكنات، على حسب ما تعلقت به إرادته تعالى، من التخصيص بالأوصاف والأزمان، إن كانت غير زمان، وبالحد المخصوص إن كانت زمانًا، إذ الزمان أيضًا من جملة الممكنات التي توجد على حسب تعلق الإرادة، لكن ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت، ولكن بحد مخصوص، كما سمعت. فإذن ليس بين الله وبين الزمان زمان، بل ولا بينه وبين شيء من الحوادث، لتعاليه عن الزمان، فلا يدخل تحت (قبل) و (بعد) الزمانيتين، كما عرفت. فالعلة في الأزل غير تامة، إذ لو كانت تامة في الأزل لوجد الممكن في الأزل، فيكون غير الله أزليًا، وقد سمعت أنه إذا وجبت أزلية الحق فلا يكون غيره أزليًا. فرجع هذا الجواب إلى معارضة لدليلهم المذكور سابقًا. وأيضًا أنتم تقولون بأزلية الزمان. وكيف يكون أزليًا، والأزلية سلب الزمان؟ فكيف يوصف بها الزمان؟ هذا تقرير عبارة الشارح، على الوجه الذي أراده من ظاهر العبارة وباطنها، بل على وجه أعلى من ذلك. وغير هذا من التكلف البارد لا يومئ إليه شيء في عبارته.

= وجوده ـ وجب أن يكون الزمان حادثًا. فحدوثه إنما يكون بتعلق الإرادة بوجوده المتناهي. وجميع الممكنات داخلة تحت حكم الزمان، بالضرورة، فتكون حادثة بتعلق الإرادة بوجودها، في أوقاتها المعينة، فلا يصح أن تكون عللها تامة في الأزل، وإلا لزم قدمها، المستلزم لقدم الزمان، المستلزم لدخول الواجب تحت حيطته). عبده.

بقي أن يقال: إن هذا البيان سفسطة بيِّنة، ومصادرة قبيحة، فأنا الآن بصدد: هل يجوز ـ أو يجب ـ أن يكون غير الله أزليّا، بالمعنى الثاني، أولا؟ يجعل الرد على القول بوجوب أزلية غير الواجب، مبنيّا على تسليم أنه لما اتصف الواجب بالأزلية، فغيره لا يتصف بها.

وترتيب ما رتب على ذلك، أخذ بالدعوى في الدليل، بطريق الصراحة، فإن النزاع ليس إلا في هذا الذي سلمه، فإنهم ذاهبون إلى أن غير الواجب يكون أزليّا. والقول بأن الأزل لا ينقسم، فليس يسع إلا واحدًا، قول بغير برهان، في مقابلة البرهان على نقيضه، كما يزعمون. وأيضًا لا دخل للتعالي عن الزمان في وجوب الأزلية، فإن النفوس الناطقة، عند الحكماء، حادثة، وليست داخلة تحت الزمان. وأيضًا لم يقم برهان على أن غير الواجب لا يتعالى عن الزمان، بل قد أقاموا براهين على كثير مما يتعالى عن الزمان، وهو ليس بواجب. فمن أين أتى التخصص؟ ثم إن أزلية الزمان لا تنافي أنَّ الأزل فوق الزمان، فإنه لا معنى لدخول الزمان تحت نفسه، فهو لا زمان له، فهو أزلي. وأيضًا عاد ما ذكرنا سابقًا من أنه إذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانيًّا ـ حيث لا يعقل الزمان بين الواجب، وأول الحوادث، لأنه لا زمان بالاتفاق ـ فلم يبق إلا أن يكون ذاتيا، وذلك يكاد يكون بديهيّا عند من له عقل.

وبالجملة، فهذا البيان الذي ذكره الشارح، مشتمل على دعاوى غير بيِّنة، وبيانات غير قيِّمة.

١٥ ـ (فإن قيل: لا شبهة في أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن. . . إلخ).

أقول: قد ذكر في قوله السالف أن ليس شيء من الممكنات أزليّا، وإنما يحدث ما يحدث على حسب ما تعلقت به الإرادة. فكان هذا القول معرضًا لأن يقال: لا شبهة في أن نفس الإرادة، التي هي صفة قائمة بالمريد، ليست بذاتها ـ بقطع النظر

عن تعلقها بالممكن ـ كافية في وجود ذلك الممكن. فإنه لا علاقة بين ذات الإرادة وبين ذات الممكن، إذا لم يكن تعلق، فلا تكون ذات دخل في وجوده، فضلاً عن أن تكون كافية فيه، ولو سلم أنها كافية في وجوده، وهي أزلية، لكان الممكن أزليّا. وإذ ليست الإرادة، من حيث ذاتها، بعلة للممكن، فلتكن علة من حيث ما هي متعلقة بوجوده، فلا بد من التعلق، وحينئذ يقال: لا يخلوا إما أن يكون هذا التعلق: حادثًا، أو قديمًا. على الأول: ننقل الكلام إلى سبب حدوث، بمثل ما نقول في الممكن المفروض حتى يلزم التسلسل. وعلى الثاني: يلزم قدم الممكن الذي تعلقت به الإرادة، لما أن التعلق كاف في وجوده، بحيث لا يحتاج إلى سبب آخر، كما هو المفروض. والحاصل: أنه يريد أن ما بينه بقوله: (وقد يقال. . . إلخ) ما أفاد إلا أن تمام علة الحادث هو تعلق الإرادة بوجوده. وهذا المقدار ليس كافيًا في الجواب عن الدليل، فإنه ينقل الكلام إلى هذا التعليق: فإما قديم، فالمطلوب فيه، وإما حادث، فالمحال يوافيه. وهذا الإيراد هو ما عبر عنه فيما سبق بقوله: (ولا يرد عليه أن التعلق الأزلي. . . إلخ). وإنما الاختلاف في العبارة، والمقصد واحد. وأعاده في هذا المقام، لوروده على هذا التقرير، كما ورد على التقرير الأول.

وحاصل الجواب عنه، على هذا التقرير: أن تعلق الإرادة أمر اعتباري عدمي، ليس من الموجودات الخارجية، فلا يحتاج في حدوثه إلى المخصص بوقت دون وقت فإنه ليس له من التحقق إلا ما يعتبره الذهن، فحدوثه بحصوله في الذهن. وهو، من حيث كونه في الذهن، تخصصه إرادة المتصور. أما بقطع النظر عن هذا فليس شيئًا حتى يحتاج إلى المخصص. ولئن سلمنا احتياجه إلى مخصص، فمخصصه تعلق آخر، وهو اعتباري أيضًا. فإن نقلت الكلام إليه، قلنا: فلتذهب إلى غير النهاية في سلسلة الاعتبارات، والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير مستحيل، لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار، فلنا أن نختار الشق الأول، أي أن التعلق حادث، ولا يلزم عليه محذور.

* * *

١٦ ـ (وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة ـ كان وجودية أو عدمية ـ بوقت حدوثها، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة . . إلخ) .

أقول: اعتراض على منع المجيب في قوله: (لا نسلم لزوم المحذور): وحاصله: البرهان على أن التعلق، وإن كان من الأمور الاعتبارية، فهو يحتاج إلى سبب يخصصه بوقت حدوثه، وأن التسلسل في التعلقات محال، كالتسلسل في غيره. وبيانه: أن التعلق، على فرض كونه أمرًا عدميًا، ليس اختراعيًا بحتًا، بحيث لا يستند إلى خارج، إذ لا معنى لكون الاختراع الصرف متممًا لعلة وجود أمر خارجي، ومنشأ له، حيث لا علاقة له بالخارجيات، فاعتبار حدوثه، وأنه متمم العلة، قاض بمنشأ انتزاع له في الخارج، لم يكن ثم كان. وأيضًا لو فرضنا أنه لم يكن متصور ومنتزع ينتزع التعلق، فلا نشك، مع ذلك، في أن أمرًا كان بين الإرادة والحادث، ليس بينه وبين شيء آخر، يشهده الوجدان، وأيًا ما كان فحدوث شيء لم يكن ـ سواء كان عدميًا، أو وجوديًا ـ يستحيل من غير سبب، لاستحالة الترجح من غير مرجح، بالبداهة العقلية، فإذن لابد لهذا التعلق، المفروض حادثًا، من سبب ومخصص، وننقل الكلام إلى سببه، فإما أن يكون حادثًا، فننقل الكلام إلى سببه، وهكذا، وإما أن يكون قديمًا، فيلزم قدم التعلق الذي فرض حادثًا، هذا خلف. فاللازم: إما خلاف المفروض، أو التسلسل، وكان منهما محذور. قولكم: التسلسل ههنا في الأمور الاعتبارية، والتسلسل في الأمور الاعتبارية، وأن انتزاعية، ليس بمحال، غير صحيح، فإن التسلسل في التعلقات التي هي الاعتبارات، ههنا، إنما يكون بكون تعلق الإرادة بوجود الممكن في الوقت المعين، محتاجًا إلى تعلق الإرادة، بذلك التعلق، وتعلقها بذلك، محتاجًا إلى تعلق به، وهكذا . . . فيكون تعلق الإرادة بوجود الممكن في ذلك الوقت، لأن الإرادة قد تعلقت بحصول تعلق الإرادة بوجوده، وتعلقها بحصول هذا التعلق إنما كان لتعلقها بحصول تعلقها بحصول ذلك التعلق، وهكذا تعلق عن تعلق ينشأ إلى غير النهاية من طرف المبدأ، أي لا ينتهي إلى تعلق هو أول التعلقات، بل ما من تعلق إلا وقبله

تعلق لا إلى أول، وإن كان مبدأ الكل غير المتناهي، هو الإرادة. وتنتهي من طرف الممكن إلى التعلق الذي كان عنه الممكن، أي أنه يكون آخر السلسلة من طرف المستقبل. وحينئذ كانت تعلقات الإرادة غير متناهية، مع تواردها على الإرادة، فيكون الحال فيها كما في الاستعدادات غير المتناهية، المتواردة على المادة القديمة، كما سبق من أن كل استعداد يقرب الممكن إلى فيض المبدأ، حتى ينتهي إلى الاستعداد الأخير، فيفاض الوجود عليه من المبدأ فيكون ذلك الاستعداد الأخير هو منتهى الاستعدادات من طرف اللاأزل. أما من طرف المبدأ فغير متناهية، إذ ما من استعداد إلا وقبله استعداد لا إلى أول. ومثل هذا التسلسل قد قيل عليه: إنه باطل، لا من حيث جريان برهان التطبيق، حتى تقول: إن السلسلة أمور اعتبارية، فلا تسلسل فيها، بل من حيث إنه يلزم عليه انحصار الأمور غير المتناهية بين طرفين، هما: نفس الإرادة من جهة المبدأ، والتعلق الأخير من جهة المنتهى، أي طرف الممكن. وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ضروري البطلان. فقول الشارح: (فقد قيل عليه... إلخ) جواب أما في قوله: (وأما التسلسل... إلخ). وقوله: (مع قطع النظر عن برهان التطبيق...) قطع لمادة الشبهة في أن الأمور الاعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق، لما أنه إنما يجري في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود. وإذ كانت اعتبارية، فليست مجتمعة في الوجود، فلا يجري فيها برهان التطبيق. ومحالية التسلسل إنما هي من حيث ما يجري فيه برهان التطبيق، فإذا لم يجر هذا البرهان في التعلقات، فلم يجر عليها حكم الاستحالة. وحاصل ما قاله في هذا القيل: إن هذا التسلسل في التعلقات محال لأمر آخر، وهو لزوم الانحصار بين حاصرين لا من حيث برهان التطبيق الذي هو غير جار فيها، حتى يتم لك ما قلت ثم قال الشارح، ردّاً على هذا الدليل، أي لزوم الانحصار بين حاصرين: قلت: وأنت خبير بأنه لا انحصار بين الحاصرين ههنا أصلاً، إذ ذات الإرادة محفوظة في جميع مراتب التعاقب، يعني أنه ما من تعلق إلا وهو صادر عن الإرادة نفسها، فهي كفاعل واحد يصدر عنه أفاعيل كثيرة. ومعلوم أنه لا يقال: إن الفاعل طرف

للأفعال، بل ذاته مع كل واحد من الأفعال، فلا يكون طرفًا. وكذا المادة مع الاستعدادات غير المتناهية، فهي ذات واحدة يرد عليها من الحوادث مالا أول له، وهي مع الكل واحدة، فليست الإرادة طرفًا للتعلقات، كما أنه ليس الفاعل، ولا المادة، طرفًا للأفعال، والاستعدادات. فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد، وإن صدر عمن تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد. ومراده منه، أستاذه السيد الشريف. فالتسلسل في التعلقات لا يجري فيه التطبيق، ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين، فليس بمحال، بل يجوز أن تتسلسل التعلقات، لا إلى أول. فإن كان برهان آخر على إحالته، فليقم حتى نتكلم فيه. وربما لاح لوهم واهم أن صدور غير المتناهي عن شيء واحد، محال، إذ حيث ثبتت العلة، فقد كان بوجودها وجود شيء ما، ثم من بعده كان آخر، وهكذا. فالصادر الأول هو مبدأ السلسلة، وما فرضناه، من طرفنا، فهو منتهاها. فقد وجد للسلسلة طرفان، وما له طرفان، فهو متناه بالضرورة. فليدفع هذا بأنه ناشئ من عدم تصور الأزلية. فإنا لما فرضنا الشيء، كالإرادة، أزليًا، فهو لا أول له، وليس سلب الأولية، إلا عبارة عن لا تناهي الامتداد المفروض. أو الموجود المسمى بالزمان، فلنفرض أنه في كل جزء من أجزاء ذلك الذي لا يتناهي، كان حادث من الحوادث. والكل صادر عن ذلك الأزلي، الذي لا أول لزمانه. فما من حادث تفرضه إلا وقبله حادث. لا إلى أول. لعدم الوصول إلى حد هو الأول.

ثم أقول: اعلم أنه قد اشتهر على لسان القوم أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز، وقد أخذوا هذا متكأ لبراهينهم، فلا بد لك أن تفهم ما المعني من كلامهم، فإنه لا يصح أن يراد منه أنه يجوز أن تنظيم سلسلة غير متناهية من أمور اعتبارية، ثم إن البرهان لا يجري فيها. بل من البديهيات أنه متى انتظمت السلسلة غير المتناهية، الموجودة بأي وجود، عقليًا كان أو خارجيًا، ففرض التطبيق فيها جائز، وينتهي إلى آخر البرهان. بل مرادهم من ذلك أن التسلسل في الأمور الاعتبارية العقلية، ليس بمعنى اللاتناهي بالفعل، بل إنما هو بمعنى عدم الوقوف عند حد يمتنع على العقل أن

يتخطاه، أي أنه كلما فرض العقل ما هو منها، صح له أن يفرض آخر. وهكذا ثم إذا وقف العقل، ولم يفرض، وقفت السلسلة، ولذلك يسمع في كلماتهم، في مثل هذا المقام ما حاصله: إنما يجوز التسلسل في الأمور الاعتبارية، لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار.

مثلاً قالوا: إن للوجود وجودًا في الذهن وصورة علمية فيه، وإن للصورة العلمية، التي هي وجود، وجودًا آخر عند اعتبار العقل إياها موجودًا ذهنيًا، وإنما يكون وجودها بصورة علمية هي وجود الوجود، وهكذا وجود وجود الوجود، فإذا خرج العقل عن الاعتبار وانصرف إلى معلومات أخر، وقف التصور إلى ما وصل إليه من الصور العلمية المضافة إلى الوجود، وإن كان بحيث لو ذهب يعتبر إلى غير النهاية، لكان له ذلك. فمن ألزم أنه لو كان للوجود وجود للزم التسلسل؟

يقال في جوابه: إن التسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال، لأن ذلك ينقطع بانقطاع الاعتبار. أما لو فرض أنه قد انتظم في العقل سلسلة غير متناهية، أو كان للوجود وجود في عالم الخارج، ولوجوده وجود، وهكذا إلى غير النهاية، بحيث تكون أمور واقعية حاصلة دفعه واحدة، لا نهاية لها، فلا محالة يجوز فيه التطبيق، لتحقق السلسلة غير المتناهية في آن واحد، على أي حال تحققت.

ثم لا يخفى عليك أن احتياج الممكن إلى تعلق الإرادة، ليس كاحتياج وصولك إلى مكان لم تكن فيه، إلى الخطوات، ولا كاحتياج الكمال إلى الحركات، أي ليس التعلق مما يتوقف الشيء على عدمه بعد وجوده، حتى يكون معدًا، بل لو فرض عدم تعلق إرادة الحق تعالى بوجود ممكن ما، لاستحال أن يوجد، وإلا لزم التخصص بلا مخصص، فلابد أن يكون التعلق مما لا ينعدم حتى يكون الممكن، أي بل يجب تحقق التعلق حتى وجود الممكن، بأن يكون الممكن مع التعلق. بل عند التحقق لو انعدم التعلق، بعد وجود الممكن، لوجد انعدام الممكن، لزوال مرجح الوجود، وهو تعلق الإرادة به. فالتعلق إذن مما يجب تحققه، مع تحقق ما هو سبب

فيه، وليس من قبيل المعدات. فلو فرضنا التعلق حادثًا، واحتاج إلى تعلق آخر، لكان القول فيه كما سمعت. فإنه لو فرض انعدام التعلق بالتعلق، فلم تتعلق الإرادة بحصول التعلق عند فرض العدم، فلا يمكن تحقق التعلق الحادث، لعدم ما به التحقق، وهكذا في جميع التعلقات. وكان هذا سهل التحصيل، إذا التفت أدنى التفات.

فإذا تقررت هاتان المقدمتان، فاعلم أنه لو فرض التسلسل في التعلقات، وكل تعلق منها محتاج إلى التعلق الآخر في تحققه، لكان جميع التعلقات متحققة في الواقع، عند تحقق الممكن المفروض، فتكون أمور غير متناهية، مجتمعة في آن واحد، فيجري فيها التطبيق. والتشبث بأنها اعتبارية لا يفيد، كما علمت من المقدمة الأولى، فإن التعلقات إذن من الأمور الواقعية، لا مما يوكل الأمر فيه إلى اعتبار المعتبر وفرض الفارض. فافهم.

(نكتة): ما بال هذا الفاعل العظيم لا يحدث عنه إلا تعلقات، بدون متعلقات، واعتبارات تبرأ منها سيم الموجودات؟ خصوصًا وهي أزلية الثبات، حيث لا نسبة في الكثرة، بين ما كان عنه من الأمور الحقيقية، وما كان عنه من تلك الأمور الاعتبارية، إذ لا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي، فكان أكثر فعله تلك الاعتبارات التي تكاد لا يكون لها حظ من الوجود، وأقله هذه الكائنات التي نسخت اسم الموجود، فنعوذ بالله من ضروب الاضطرار المذهبية المبعدة عن التحقق بالأمور الإلهية.

١٧ ـ **(والوجه الثالث من الإيراد على دليلهم. . .)**.

أقول: قدم مناقضتين على دليلهم:

الأولى: باختيار الشق الأول، ومنع لازمه.

والثانية: باختيار الشق الثاني، ومنع لازمه. وهذا الإيراد نقض إجمالي على الدليل. حاصله: أنكم معترفون بحدوث الحوادث اليومية، أي الزمانية التي قد

سبقها العدم الزماني. كنفس زيد الموجود الآن، فإنكم ذاهبون إلى أن النفوس الناطقة حادثة عند تمام مزاج البدن، وكذلك الصور الشخصية المتواردة على المادة، كصورة زيد وعمرو، إلى غير ذلك. وبالجملة، فأنتم قائلون بحدوث أجزاء عالم الكون والفساد، حدوثًا زمانيًا، ودليلكم هذا يجري فيها، مع تخلف مقتضاه باعترافكم، فهو باطل. وبيان ذلك: أن نفس زيد الموجود الآن، التي هي قد حدثت في هذا اليوم مثلاً: إما أن يكون تمام علتها، وجميع ما تحتاج إليه في وجودها، قد كان حاصلاً في الأزل، وإما أن لا يكون. فإن كان الأول: لزم قدمها، لاستحالة تخلف المعلول عن تمام علته، والفرض أنها حادث يومي. هذا خلف. وإن كان الثاني: فإما أنها حدثت بدون حدوث شيء آخر، سوى ما كان في الأزل، والفرض أن ما كان، لم يكن تمام العلة، فيلزم وجود المعلول بدون تمام علته، وهو محال، كما قلتم. وإما أنها حدثت بحدوث شيء آخر، فننقل الكلام إليه، ونقول مثل ما قلتم، حتى يلزم التسلسل، وهو محال بما أقررتم. فلا يصح القول بقدم العلة، ولا بحدوثها، لاستلزام كل محالاً. وليس لنا واسطة بين القدم والحدوث، كما هو بيِّن عندكم، فامتنعت العلة. والحادث اليومي ممكن، فهو إنما يصدر عن علة، فلا يمكن أن يوجد حادث يومي البتة، لامتناع علة له، وقد شهدتم بحدوث حادث يومي، فما هو جوابكم عن هذا، فهو جوابنا عن حدوث أول حادث. وإنما قال الشارح: (بما اعترفوا بحدوثه) ولم يقل: (بما هو حادث بالبداهة لدى الجمهور والخاصة، فإن زيدًا الذي حدثت نفسه ومزاج بدنه، في هذا اليوم، تحيل بداهة العقل والحس، كونه نفسه ومزاجه هذا قديمًا) لما أنه قد حقق في رسالته (الزوراء) أن الأشخاص بما هي أشخاص قديمة، وإنما ما يترآى من وجود وعدم، فإنما هو ظهور وخفاء. والكلام في بيانه، وبيان ما فيه، ليس هذا محل إيراده.

* * *

١٨ ـ **(وأجيب عنه . . .).**

أقول: أجيب عن هذا النقض بأن التسلسل اللازم على حدوث العالم بأسره

تسلسل في الأمور الموجودة معًا، المترتبة. وذلك لأن جملة الممكنات لما فرضت حادثة، فلا محالة تكون ممكنة، فهي محتاجة إلى علة تامة، يكون عنها وجودها، ولا تكون تلك العلة قديمة، وإلا لزم قدم الممكن، والفرض حدوث جميع الممكنات، فلا مهرب من كون العلة حادثة، والحادث ممكن، والممكن يحتاج إلى العلة في وجوده، فتلك العلة التي هي علة العلة، لا تكون قديمة، لما علمت، فتكون حادثة، وحكمها حكم الحوادث، وهكذا حتى يلزم التسلسل. ثم لا يصح أن يكون شيء من السلسلة مفقودًا، وإلا لا نسحب السلب على معلوله، حتى ينتهي إلى العالم الحادث، فيلزم أن لا يكون شيء من العالم، لانعدام المعلول بانعدام العلة. فإذن جميع هذه المعلولات والعلل المفروضة، على فرض حدوث جملة العالم، موجودة معًا، فيجري فيها برهان التطبيق وغيره، مما يوجب بطلان التسلسل، فيكون التسلسل فيها باطلاً محالاً. أما التسلسل اللازم على حدوث الحوادث اليومية، فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة، غير المجتمعة في الوجود. والتسلسل في المتعاقبات، غير المجتمعات، ليس بمحال، لعدم إمكان التطبيق.

فإن قلت: ما ذكرته في علل الحادث الذي هو العالم بأسره، من أنه يجب وجود جميع علل الحادث، وإلا لم يكن موجودًا، يجري ههنا.

قلنا: كلا، إذ حيث ذهبوا إلى قدم ممكن، هو المادة، وقالوا بأنه مما يتوارد عليه استعدادات وجودات الحوادث، فليكن متمم علة الحادث، استعداده الذي ينعدم عند وجوده، للمنافاة بين الاستعداد للشيء، وفعليته. ثم إن هذا الاستعداد قد كان بسبب استعداد آخر قبله، ينعدم عند وجوده للسبب المذكور، وهكذا إلى غير النهاية. ما من استعداد إلا وقبله استعداد والكل ينعدم عند وجود الحادث. أما في حدوث العالم بأسره، فإنما كانت عللاً مستقلة، أو شروطًا لازمة عند الوجود، ليس بالمعدات، لعدم جوهر يقوم به الاستعداد والقبول. والعلل المستقلة، أو الشروط اللازمة، يجب وجودها لدى وجود معلولها.

وحاصل ما ذكر الشارح عنهم، في ارتباط الحادث بالقديم: أنهم ذهبوا إلى أن الأفلاك قديمة، وحركتها لازمة لوجودها، منهن أيضًا أزلية. والمراد من الحركة هو التوسطية، أي ما به الشيء لا يكون في حد من حدود المسافة آنيْن، وإلا كان الآن الثاني سكونًا، وهي حالة واحدة شخصية في جميع الحدود المفروضة في المسافة، وليس المراد منها ما هو بمعنى القطع، أي الامتداد الحاصل في الخيال، من تعاقب الأوضاع الناشئة من الحركة التوسطية، فإنها بهذا المعنى صورة خيالية، لا وجود لها في الخارج حتى تصدر عن قديم. ثم إن هذه الحركة التوسطية، بحكم لزومها للفلك، لا يزال الفلك بها متبدل الأوضاع، أي النسب، إذ الوضع نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى الخارج. وقد مرّ تعريفه. ثم إنه من تبدل تلك الأوضاع الفلكية يقع الكواكب، من الشمس والقمر وغيرهما، مع ما في داخل الفلك من المادة العنصرية، محاذاة وانحراف، وشروق وأفول وغير ذلك. ومن ذلك تكون الحرارة والبرودة، واختلاف الفصول. فبهذا يحصل لمادة العناصر استعداد. فإذا تم الاستعداد، تفاض عليها الصور من المبدأ الحق تعالى. وكذلك الاستعداد يفاض من المبدأ، عقب ما قبله من الاستعداد، وهكذا إلى غير النهاية. فانتظم من هذا سلسلة مُعدَّات قائمة على أمر موجود، وينعدم كل منها بوجود الآخر، وذلك من تبدل الأوضاع الناشئة من دوام الحركة التوسطية. فتلك الحركة ذات جهتين: فمن جهة أنها حالة واحدة مستمرة، صدرت عن القديم، ومن حيث ما ينشأ عنها من تبدل الأوضاع كانت سببًا في توارد الاستعداد على المادة، الذي هو سبب في حدوث حادث.

* * *

١٩ـ (وأنت مما سبق خبير. . إلخ).

أقول: قد علمت مما ألقي إليك سابقًا، أنه يجوز أن يكون متمم علة الحادث، أمورًا معدات، توجد وتنعدم، لا إلى أول، أي أنه في الامتداد غير المتناهي

لايفرض جزءا، إلا وفيه حادث إلى غير النهاية، لكن ليس الكل مجتمعًا، بل ولا البعض موجودًا، بل إن الله تعالى فعال من الأزل إلى الأبد، فلا يزال فرد من أفراد العالم موجودًا، فما لزم على هذا إلا قدم الجنس، أي أنك إذا ذهبت تحدد وجود العالم فلا تصل إليه، إذ ما من حادث إلا وقبله حادث، ولا ينتهي، لكن ما من فرد إلا وهو حادث، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم وإن لزم أن لا يكون لجنسه أول. وهذا غير مضر لنا، ومضر بكم. فإنَّا نذهب إلى أنه لا شيء من العالم بقديم، وقد كان ما ذهبنا إليه. وتذهبون إلى أن بعض العالم قديم، وهو لايثبت، إذ يجوز أن تكون متممات العلل مُعدَّات، كما قلنا.

بقي عليه أن يقال: إن المَعدَّ هو ما يحصل الاستعداد، والاستعداد كيفية تقوم بالمستعد لأن يصير الحادث، فلابد لتلك المُعدَّات من أن تهيىء مادة قديمة، حيث إنها لا تهيىء نفس الممكن، لعدم وجوده، حتى يقوم به استعداد أو غيره، فيجب قيام الاستعدادات على أمر أزلي، فيثبت مُدَّعاهم. ويجاب بما ذكره فيما سبق، من أن هذه دعوى بغير برهان، لورود الممنوع على مقدماتها.

٢٠ـ (وقد قال بذلك بعض المحدثين. . . إلخ).

أقول: أي بقدم العالم بالجنس ـ أي أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودًا، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقدم كان فيه حادث إلى غير النهاية ـ بعض الحدثين أي الآخذين بظاهر الأحاديث، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك.

وبه قال ابن تيمية، على ما نقل عنه الشارح، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظاهر الآيات والأحاديث، القائلين بأن الله استوى على العرش، جلوسًا. فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزليًا، لما أن الله أزلي، فمكانه أزلي. وأزلية العرض خلاف مذهبه. قال: إنه قديم بالنوع، أي أن الله لا يزال يعدم عرشًا، ويحدث آخر، من الأزل إلى الأبد، حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبدًا. فسبحان الله. . . ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه!! ولست

أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق؟ وكثيراً ما نقل عنه مالم يقله.

* * *

٢١ـ (وقال الإمام حجة الإسلام... إلخ).

أقول: قال حجة الإسلام الغزالي(١) ـ ردّاً لجوابكم المذكور، أي قولهم: إن التسلسل في الحوادث اليومية إنما هو في الأمورغير المجتمعة، فلا يكون محالاً، وذلك بأخذ الحركة السرمدية من جهتيها، كما تقدم ـ: قد قلتم بأن الحركة هي متمم علة وجود الحوادث، فلا يخلو إما أن تكون كذا، من حيث ما هي مستمرة، أو من حيث تجددها. فإن كان الأول، والحركة من هذه الحيثية شيء واحد متشابه الأجزاء، فإنها في أي حد من حدود المسافة، كما هي في الحد الآخر، لا يعتريها تغير في ذاتها المستمرة، فكيف صدر عنها أمور مختلفة بالصفات والأوقات؟ مع أنها إن كانت عند حدوث زيد، هي المتمِّمة لعلة حدوث عمرو، فكان من الواجب حدوثه معه، لاستحالة التخلف، وإن لم تكن متممة، فهي من حيث الاستمرار، هي، لم يعترها حال أخرى حتى تكون بها متممة له في الوقت الآخر، فحدوثه في ذلك الوقت الآخر، حدوث بدون تمام العلة، وهو محال. وإن كان الثاني أي من حيث هي متجددة، فليس التجدد إلا الحدوث، فهي من هذه الحيثية حادثة، فنتكلم في علة حدوثها وننقل الكلام إليها أيضًا، بمثل ما تكرر مرارًا، حتى يلزم التسلسل، وهو محال.

قال الأستاذ ـ خلد الله دوامه ـ: العجب لهذا الكلام، كيف صدر من مثل هذا الإمام؟

---

(١) أبو حامد محمد «١٠٥٩ ـ ١١١١م» من أشهر أئمة الأشعرية، وتعد آثاره في الفلسفة والكلام والأصول والتصوف بمثابة الظاهرة الفكرية التي طبعت عصره ولا زالت تلقي بظلالها على جوانب كثيرة من فكر المسلمين حتى اليوم... وهو معدود في الاتجاه المحافظ، فلسفيّا، ولكن آراءه التربوية تمثل إضافة إبداعية لفكر المسلمين في هذا الميدان.

أما أولاً: فقوله: (إن الحركة شيء واحد متشابه الأجزاء) إن أراد أنها أجزاء حقيقية - أي أجزاء لنفس الحركة، وإن كان بالفرض الوهمي، بأن أراد من الحركة ما هو بمعنى القطع - فعلى تسليم أنها متشابهة الأجزاء، لم يذهب ذاهب إلى أن الحركة القطعية متممة العلة، كما علمت سابقًا، وإن أراد ما هو أجزاء، مجازًا، أي الأوضاع فلا نسلم أنها متشابهة، فإن الأفلاك عندهم متعددة، وحركاتها التوسطية مختلفة. فإذا ابتدأ أي فلك في الحركة، من نقطة معينة، وشرع الآخر منها، أو من غيرها، فعلى استمرار الحركة تكون مع تفاوتها فيها تختلف بسبب أجزاء كل فلك، إلى أجزاء الفلك الآخر، في كل آن بالمحاذاة، والخروج عنها. وكذلك نسبة الأفلاك، أي ما فيها من الكواكب والأجزاء إلى ما في جوفها من العنصريات، تختلف بكل انتقال في أي حد، كما هو بديهي، يعلم من الشروق والأفوال، وغير ذلك من الأحوال. فكيف يحكم بالتشابه؟ فما من انتقال إلا ويتغير به وضع، وقد قالوا: لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضي أربعين ألف سنة. من أي جزء فرضته. وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع. بعد مضي أربعين ألف سنة. يحدث في العالم مثل ما كان أولاً. حتى لو كان في الوضع الأول من يكون اسمه (محمد عبده) فقد يكون في الوضع المشابه له من يكون اسمه كذلك. وهكذا جميع الحالات والكيفيات التي كانت. يكون مثلها.

وثانيًا: أنه لم يبين، في الشق الثاني، أيُّ تسلسل يلزم. هل ما هو في الأمور المتعاقبة، أو في الأمور المجتمعة؟ والأمر يتطلّب البيان، حيث إنهم مقرُّون بلزوم التسلسل، وجوازه في المتعاقبات، ولذلك قال الشارح: (واعترض عليه بأن هذا التسلسل عندهم جائز... إلخ).

وحاصل القول: إن جواب هذه الحجة، بهذا البيان، هو عين تقرير دليلهم في ارتباط الحادث القديم، غايته أنه غير تام، فهو لم يقع جوابًا، بل توجيهًا من غير عارف.

* * *

٢٢ـ (قلت: التجدد عبارة. . . الخ).

رد من الشارح لقول الحكماء: إن للحركة جهتين: كونها مستمرة، وكونها متجددة. وبالجهة الثانية كانت سببًا في وجود الحادث.

لا بيان لكلام الغزالي، فإن كلام الغزالي لا يتحمل هذا المعنى، كما يتبين بالتأمل. ولا حاجة إلى التطويل في بيان أنه ليس بيانًا لكلام الغزالي. وفي قوله: (وعلى الثالث: لا بد أن يكون أحد القسمين. . . إلخ). خبر (يكون) هو قوله: (غير متناه). وقوله: (من الأمور الموجودة وتلك الأعدام). بيان للقسمين. وقوله: (أو كلاهما) معطوف على (أحد). ومعناه: على الشق الثالث ـ أي ما إذا كانت علة العدم مركبة من الوجود والعدم في مرتبة واحدة ـ لا بد أن تكون الأمور الموجودة غير متناهية أو الأمور المعدومة غير متناهية، أو كلاهما غير متناه. وعلى كل يلزم التسلسل المستحيل.

* * *

٢٣ـ (والحاصل. . . إلخ).

أقول: حاصل النقض على دليل الحكماء أن تجدد الأوضاع باستمرار الحركات، على ما زعموا، يلزم عليه التسلسل المحال الجاري في الأمور الموجودة المترتبة، المجتمعة في الوجود، وذلك لأن التجدد ليس إلا عبارة عن عدم وضع، وحصول آخر، وهكذا. واللازم عليه التسلسل المحال. إما في حال وجود الوضع الزائل، الوجود السابق على عدمه. أو في حال عدم ذلك الوضع، العدم اللاحق لوجوده. أما الثاني: أي أن السلسلة تكون موجودة مجتمعة مترتبة في حال عدم ذلك الوضع، فلأن ذلك العدم، عدم طارئ، وكل ما طرأ فلا يكون إلا عن سبب، فسبب ذلك العدم إن كان أمرًا موجودًا أو عدم المانع كان من شرط وجود الحادث، الذي هو الوضع المفروض الكلام فيه، فإذا انعدم هذا العدم، انعدم ذلك الحادث،

وعدم عدم المانع، هو بوجود المانع ـ فننقل الكلام إلى هذا الموجود الذي حدث، سواء كان هو المانع الذي استلزمه عدم عدم المانع، أو كان هو الأمر الموجود الذي أوجب عدم الوضع المذكور. ونقول: إنه حادث قطعًا، فعلة حدوثه إما قديمة، فيلزم قدمه، وهو خلاف المفروض، وإما حادثة، وننقل الكلام إلى علتها، حتى يلزم التسلسل في علل هذا الأمر الموجود، وتلك العلل بجميع آحادها موجودة، لأن معلولها موجود، فيلزم التسلسل في الأمور المجتمعة المترتبة. وهذا التسلسل في هذه العلل إنما كان في حال عدم الحادث، الذي هو الوضع، إذ كانت عللاً لموجب هذا العدم، وموجب العدم مع العدم وكان الأولى إسقاط قوله: (أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر. . . إلخ). لأنه ليس شيئًا سوى قوله: (بأمر موجود). إذ هذا الأمر الموجود، لابد أن يكون مانعًا، وإلا لما كان علة للعدم، إلا أنه لاحظه باعتبارين: من حيث ذاته مرة، ومن حيث ما يستلزمه أخرى.

وأما الأول: أي التسلسل في حال وجوده السابق، فذلك إذا كان علة عدم الوضع المذكور، عدم أمر موجود، لا يستلزم وجود أمر موجود، ولا يكون إلا عدم شيء، مما يتعلق بعلة ذلك الوضع، فهو جزء علة وجوده؛ لأنه مالم يكن له مدخل في وجود شيء لا يكون لعدمه مدخل في عدمه بالضرورة. فننقل الكلام إلى عدم الذي فرضناه جزء علة، فنقول: لعدم جزء علته أيضًا علة، وهكذا، فيحصل في حال عدم ذلك الوضع أعدام غير متناهية لعلل غير متناهية، كانت عللاً لجزء علة ذلك الوضع، فكانت مجامعة لجزء العلة المذكور، وهو مجامع لوجود الوضع، فإن الجزء المتمم للعلة يجب وجوده مع المعلول، فكانت تلك العلل غير المتناهية، مع وجود ذلك الوضع مجتمعة، وهي مترتبة، فكان التسلسل في الأمور الموجودة، في حال وجود الوضع، الوجود السابق على العدم، المتكلم فيه. وليكن الشق الثالث ـ أي ما إذا كانت علة العدم، مركبة من وجود أمر، وعدم أمر، مقيسًا على هذين الشقين لتركبه منهما، فالجاري فيهما جار فيه. فبطل أن يكون علة للعدم، فإن العلل منحصرة في هذه الثلاث: إما وجود أمر، أو عدم أمر، أو مركب

منهما. وقد بطل كل واحد، فبطل أن يكون للعدم علة، وإذا لم يكن للعدم علة، فقد ذهب قولكم: (إن علة الحوادث اليومية، تبدل الأوضاع) هباءً منثوراً، لاستحالة التبدل حينئذ، فإن التبدل إنما يكون بعدم ووجود، وقد امتنع العدم، فبطل التبدل. فرجع القول في الحوادث اليومية جذعًا، فبينوا ما متمم علتها.

***

وفيه نظر ظاهر، فإننا لو اخترنا أن علة العدم، عدم جزء العلة الناشئ عن عدم جزء العلة، وهكذا، لم يلزم وجود هذه الأجزاء، حال الوجود، بل اللازم عدمها، إلا ما كان جزء علة الوضع الزائل. أما جزء علة الجزء، وما قبله من أجزاء العلل، فقد كان معدومًا على التعاقب، فلم تكن السلسلة غير المتناهية موجودة. وإنما كان عليه أن يقول: لو كانت العلل في العدم، عدم أجزاء العلل، لزم الخلف، إذ مقتضى كونها أجزاء العلل، أن تجامع المعلولات، إذ الفرض أنها من الأجزاء التي لمصاحبتها دخل في بقاء الوجود. فتفطن.

***

٢٤ ـ (فإن قلت على تقدير. . . إلخ).

أقول: أورد على قوله: (يلزم التسلسل المستحيل: إما في حال وجوده أو في حال عدمه). أن لزوم الثاني ممنوع، على فرض أن عدم الوضع يستند إلى عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود. فلنا أن نختار هذا الشق، ونمنع لزوم التسلسل، المستحيل، عليه، وذلك لأنه يجوز أن يكون وجود ذلك المانع مستندًا إلى معدات غير متناهية. فإن نقلت الكلام إلى عدم مُعدة، قلت إنه يستند إلى وجود مانع، وذلك المانع يستند إلى معدات لا متناهية وهكذا إلى غير النهاية فلم يكن لنا في الوجود إلا اجتماع تلك الموانع وتلك الموانع لا يلزم أن يكون أحدها مما يدخل في

علية الآخر، حتى تكون مرتبة في الوجود، فيجرى فيها البرهان، غايته أنها مترتبة بحسب الزمان. على أنه لا يلزم أن تكون مجتمعة في الوجود أيضًا، إذ يجوز أن يكون حدوث كل واحد منها ولو آنا، كافيا في عدم الوضع المفروض عدمه.

إن قلت: كيف يكفي الوجود، ولو آنا، مع أن وجود المانع علة لعدم الوضع، فإذا زال المانع، فقد زالت علة العدم، فيلزم عدم العدم. وعدم العدم هو الوجود، فيلزم عند عدم المانع، وجود الوضع الزائل بعد عدمه، فيلزم إعادة المعدوم الصرف، وهو محال؟.

قلت: قد يكون للشيء موانع متعددة، فيجوز أن يكون وجود المانع الآخر للوضع الذي يلي الوضع المتقدم، مانعًا من وجود الوضع الذي بإزائه، ومن وجود الوضع السابق عليه، وهكذا، حتى لا يكون في كل زمن إلا مانع واحد، هو آخر الموانع. ولا يلزم من عدم المانع المخصوص وجود الوضع الذي انعدم.

ثم أجاب الشارح عن هذا الإيراد، بأنك إن سلمت أنها مجتمعة في الوجود، فعدم الترتب الذاتي لا يضرنا. بل الترتب الزماني كاف، أي كون كل واحد منها قبل لاحقه، وبعد سابقه، حتى تكون سلسلة، فيجرى فيها برهان التطبيق، بأن تفرض سلسلة من الحادث اليوم إلى غير النهاية والثانية من الحادث بالأمس إلى غير النهاية. ويطبق الرأسان، فإن لم ينتهيا، مع انطباق الرأسين من طرف التناهي، لزم تساويهما، وهو محال لفرضي الزيادة والنقصان. وإن انتهت الصغرى، فقد انتهت الكبرى، لزيادتها عنها بمقدار متناه، وقد فرضتا غير متناهيتين. هذا خلف. وإن منعت اجتماعها في الوجود، وسوغت أن يكون وجودها، ولو آنا، كافيًا في العدم. قلنا: يجري فيها التسلسل من جهة أخري، لا في نفس الموانع من حيث هي غير متناهية، بل في علل تلك الموانع، بأن نقول: إذا وجد المانع، وانعدم، فلابد لعدمه من علة، فإما أمر موجود، كالمانع، فننقل الكلام إلى علة هذا الأمر، حتى يلزم التسلسل في علله، حال عدم ذلك المانع الأول، وإما عدم أمر لا يستلزم عدمه

أمرا موجودًا، وذلك لابد أن يكون عدم جزء علة ذلك المانع، فننقل الكلام إلى علة عدم ذلك الجزء، أي جزء العلة، فهو يكون لعدم جزء علته، وننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل في أعدام غير متناهية، لموجودات غير متناهية، كانت موجودة مع جزء علة المانع المفروض عدمه، فكانت مع وجوده، فكانت أمور غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود، حال وجوده، فلزم التسلسل المحال، حال وجوده. وإما مركبة منهما، ولا تخرج عن حكمهما. وهذا معنى قول الشارح: (فإن علة عدم كل مانع.. إلخ).

* * *

وأقول: إن المعترض قد أسس اعتراضه على أن علة الموانع معدات، وعلة عدم المعدات موانع، وهكذا إلى غير النهاية. فإن قال بعدم الموانع، كما هو، بعد تسليمه المذكور، في قوله: (بل لا يلزم اجتماع.. إلخ). فليقل بأن علة عدم كل مانع، حدوث مانع، وعلة حدوثه، معدات. والكلام فيها كالكلام في السابق: المعدات غير متناهية، والموانع غير متناهية، وأعدامها غير متناهية، وعلل أعدامها غير متناهية. غايته ينتظم من ذلك سلاسل عرضية غير متناهية، لا وجود لمجموعها في عالم الخارج، بل الكل من قبيل المتعاقب. فلم يأت الشارح في جوابه على هذا التسليم بما يفيد، فإن كان قد فهم من الإيراد أنه لا يلزم الترتب في الموانع، مع تسليم أن علل الموانع تكون مجتمعة في الوجود:

فأولاً: إن إلزام التسلسل فيما سبق إنما كان في علل الموانع، لا في نفسها، فلا يكون للإيراد محصل، بل يكون إيراده من قبيل الهذيان. نعم كان يصح إيراده على من قرر لزوم التسلسل في الموانع، ولم يذكر في هذا الكتاب.

ثانيًا: كان يكفيه الجواب بأن الكلام في أنه لو حدث مانع لترتب علله إلى غير النهاية، مجتمعة في الوجود. وهذا مقبول لدى المعترض، والتسلسل فيه لازم. ثم

إن ما حصله في النقض على جواب الحكماء، غفلة عما قرر به ذلك الجواب، فإنه بعد قبول أنه يجوز أن يصدر عن قديم حركة سرمدية، مع الجزم بأن الحركة إنما هي انتقال، والانتقال إنما هو وجود شيء ثم عدمه، أي وجود يعقبه عدم. فهذا صنف من الموجودات وجوده في عدمه، وعدمه في وجوده، لا يفارقه الوجود والعدم، فإن الحركة الوضعية كما هي في الفلك، ليس إلا انتقالات لأوضاع، أي خروجًا من وضع إلى وضع، ثم منه إلى آخر، وهكذا، فعلة الوجود، هي بعينها علة العدم.

* * *

٢٥ ـ **(الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين. . . إلخ).**

أقول: الوجه الرابع من وجوه الإيراد على مذهب الحكماء، ما عول عليه بعض المتأخرين، معارضًا لما جنحوا إليه في باب ارتباط الحادث بالقديم، من وجود توارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة. وحاصله: أن القول بتوارد أمور غير متناهية على مادة قديمة، على أنها أوصاف لها بل دعوى عدم تناهي حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقًا، سواء كان مما يرد عليه تلك الحوادث، أم لا، كلام غير معقول، وذلك لأن القديم يجب سبقه سبقًا زمانيًا على كل فرد من أفراد الحادث. وكل ما كان كذلك وجب أن يكون له زمان، لم يكن معه فيه حادث أصلاً، فقد تحقق زمان خال عن جميع الحوادث في طرف الأزل. فكانت متناهية فيه، هذا خلف. أما الصغرى ـ أي أن القديم يجب سبقه . . إلخ ـ فلأن القديم هو مالم يسبقه العدم، فكل عدم إنما يكون بعد تقرر ذاته. وهذا ضروري، يفهم متى عرفت ماهية القديم. والحادث بما هو حادث يقتضي سبق ذاته بالعدم سبقًا زمانيًا، إذ الكلام في الحوادث المتعاقبة الزمانية. وقد قلنا: إن القديم سابق على كل عدم، والعدم سابق على كل حادث سبقًا زمانيًا. والسابق على السابق سابق، فالقديم سابق على كل حادث سبقًا زمانيًا. وهذا واجب لا محالة. وأما الكبرى ـ أي قولنا:

وكل ما كان كذلك وجب. . . إلخ - فلأنه لو لم يكن له زمان لم يكن معه فيه حادث، لكان مقارنًا لحادث ما، دائمًا، والمقارن لفرد منها دائمًا، لا يتحقق له السبق الزماني على كل واحد. وقد أثبتنا في الصغرى أنه يجب أن يكون سابقًا على كل واحد، بما سبق. هذا خلف. وهذا ظاهر بضرورة العقل.

والقول بتوارد مالا يتناهى على قديم، أومع قديم، قول بأنه لايخلو زمان ما، من معية القديم للحادث. وقد أوجب البرهان أنه لابد أن يكون زمان ينفرد فيه عن كل حادث. والعمدة على البرهان، وما خالفه فرد. فقول الشارح: (فلا بد أن يكون سابقًا. . . إلخ) نتيجة لقوله: (إذ القديم. . . إلخ) وهي الصغرى التي أشرنا إليها. وقوله: (إذ القديم) دليلها. وقوله: (وهذا يوجب. . . إلخ) في قوة الكبرى التي ذكرناها. وقوله: (إذ ما كان. . . إلخ) ما أشرنا إليه من دليلها. والباقي تفريع، وهو ظاهر.

* * *

٢٦ـ **(قلت: هذا بداهة الوهم. . . إلخ).**

أقول: قد كان بناء هذا الوجه الرابع على أنه يجب أن يكون القديم سابقًا على كل فرد من آحاد الحادث. ولا يخلو إما أن يراد بهذه القضية أنه يجب سبقه على كل واحد، لو أخذ بانفراده، سبقًا زمانيًا. وإما أن يراد به أنه يجب سبقه على كل واحد واحد منفردًا ومجتمعًا، فيكون سابقًا على جملة الحوادث. فإن أريد الأول، فالقضية مسلمة ضرورية، إذ الفرض أنه ما من حادث إلا وقبله حادث، فضلاً عن قديم. فالقديم متقدم على كل حادث حادث. ولكن لا ينافي أن يكون القديم مع حادث ما، دائمًا، سوى كل حادث فرض سبقه عليه، فقد يتحقق سبقه على كل فرد من أفراد الحوادث، مع كونه لم يزل مع واحد منها، فإنه ما من حادث إلا وقد سبق القديم عدمه السابق على وجوده، وما من حادث إلا وقبله حادث، لمكان

عدم التناهي، فقد كان القديم مع حادث دائمًا، وهو المتقدم على كل حادث. وإن أريد الثاني: أي أنه يجب سبقه على كل فرد منفردًا ومجتمعًا، المساوق لسبقه على الكل المجموعي، أي بحيث يكون في زمان ما، منفردًا عن كل ما يصدق عليه مفهوم الحادث، فالقضية ممنوعة، ووجوبها عين المدعى، فإنه إنما يلزم ذلك في الأفراد المتناهية، أما غير المتناهية فالقديم إنما يقتضي قدمه أن يكون متحققًا قبل كل عدم تفرضه، وقبل كل حادث تأخذه. وليس في لوازم القديم ما ينافي المقارنة مع حادث ما.

وتقريبه: أن القديم موجود أزلاً، أي لا ابتداء لوجوده، فالامتداد المفروض منا إليه غير متناه، فلنفرض في كل جزء من أجزاء غير المتناهي حادثًا من الحوادث، فلا يزال مقارنًا لحادث ما. وهذا سهل التصور، بعد تصور عدم التناهي.

* * *

٢٧ ـ **(وقد اعترض عليه.. إلخ).**

أقول: قد اعترض على الوجه الرابع، بأن المنافاة بين دوام مقارنة حادث ما، وبين السبق على كل حادث على حدة، الذي هو لازم تحقق ماهية القديم، إنما تلزم إذا كان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع، الذي هو عين الأفراد الحادثة الموجودة على سبيل التعاقب، وليس كذلك، فإن حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث الكل المجموعي، إذا كانت الأفراد غير متناهية، لعدم تحقق أول، فما من ممكن منها إلا وقد سبق بعدم، ولكن حيث لا ينتهي فمجموعها لا ينتهي. فليس يلزم أن يكون المجموع حادثًا بحدوث كل فرد، فلا يلزم من تقدم القديم على كل فرد منها، تقدمه على مجموع الأفراد، لعدم أولية المجموع كما علمت.

قال الشارح: وأنت تعلم فساده، إذ حيث قال بحدوث كل فرد، فقد قال بحدوث المجموع، لما أن المجموع ليس إلا نفس الأجزاء الحادثة مجتمعه، وحيث الأجزاء بأسرها حادثة، ولم يكن المجموع شيئًا سواها، كما هو ظاهر، فالمجموع

حادث. وعدم التناهي لا يضر في صدق مفهوم الحادث عليه، إذ حدوث المجموع، كما يتحقق يكون مجموع الأفراد بأسره قد سبق بزمان كان فيه معدومًا بأن لم يكن شيء من أجزائه موجودًا فيه كذلك يتحقق بكون بعض أجزائه قد سبقه العدم، كما قيل في المركب من الواجب، الذي هو قديم، والحادث اليومي: أنه حادث، لأن المركب من القديم والحادث حادث، وذلك حقيقي، فإن المجموع إنما صار مجموعًا بما هو حادث فالمجموع لم يكن قبل وجود ذلك الحادث ثم كان بعد وجوده فالمجموع حادث. فكيف إذا كان كل جزء من أجزائه حادثًا كما هنا؟ وكأن المعترض توهم أن حدوث المجموع إنما يتحقق بأن لم يكن شيء من أجزائه موجودًا في زمان ما، ثم أخذ في الوجود، وهو وهم بعيد، لظهور ما ذكرنا. وأجيب عن اعتراض الشارح على هذا الاعتراض، بأنه أراد من الحدوث لازمه، وهو الابتداء، أو كون كل جزء له بداية، لا يستلزم أن يكون للمجموع بداية، وهو ظاهر.

* * *

٢٨ ـ (وقد قدح بعض الفضلاء. . . إلخ).

أقول: من الذائع بين العلماء أن الحكماء يذهبون إلى قدم النوع، وقدم الشارح ذكره أيضًا.

وقد نقل الشارح عن (السعد التفتازاني) اعتراضًا على هذا المذهب. وحاصله: أنكم مقرون بحدوث كل فرد من أفراد النوع، ومن المسلم عندكم أيضًا، أن النوع لا تحقق له إلا في ضمن الأفراد، وكل فرد حادث، فالنوع حادث، لأنه لا تحقق له إلا في ضمن حادث.

قال الشارح اعتراضًا عليه: هذا الكلام سخيف نشأ عن عدم الفهم، وذلك لأنهم يعنون بقدم النوع، أن النوع لم يزل متحققًا في فرد من أفراده، ولم ينقطع تحققه في فرد ما، في جزء من أجزاء الزمان، وحدوث كل فرد لا ينافي ذلك، فإنه

ما من فرد تفرضه إلا وهو حادث مسبوق بعدم، وإن كان لا يقف إلى نهاية، وكون الماهية حادثة في ضمن فرد على حدة، أي كونها بحيث كانت منقطعة التحقق، ثم تحققت باعتبار كونها في فرد كذا، لا يستلزم انقطاعها مطلقًا. وليت شعري ماذا يقول هذا الفاضل في الورد، لا يبقي فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن نوع الورد باق أكثرمن شهرين فانقطاع كل فرد فرد، في زمان، لا يقتضي انقطاع الماهية في ذلك الزمان. ولا فرق في ذلك بين المتناهي وغيره.

* * *

٢٩ ـ (الوجه الخامس من الإيراد على دليلهم. . . إلخ).

أقول: قد تقدم أنه لابد في تصحيح دليلهم من القول بحوادث متعاقبة غير متناهية، حتى يسلم من النقص بالحوادث اليومية، فقالوا: بحوادث لا أول لها على سبيل التعاقب، وزعموا أن التسلسل فيها غير محال، لعدم إمكان التطبيق فيه. والشارح: في هذا الوجه يريد أن يبين أن برهان التضايف ـ بل وغيره كبرهان التطبيق ـ يمكن إجراؤه في مثل هذا التسلسل، حتى يدل على بطلان التسلسل بجميع أنواعه، سواء في الأمور المتعاقبة. أو في الأمور المجتمعة. وذلك لأن حاصل برهان التضايف: أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، كالسابق والمسبوق مثلاً، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أزيد من عدد المضايف الآخر، وهو محال، لأن المتضايفين متكافئان في الوجود، وذلك لا يختص بما هو مجتمع، أو متعاقب.

وتوضيحه: أن التضايف هو كون شيء بحيث لا يعقل بماهيته إلا منسوبًا إلى شيء آخر، مع كون ذلك الآخر بحيث لا يعقل إلا منسوبًا إلى هذا الذي نسب إليه. فالمتضايفان هما اللذان لا يعقلان إلا معًا، أي لا يعقل أحدهما بدون الآخر. فإن تحقق أحد المتضايفين ـ من حيث إنه مضاف ـ في الخارج أو في العقل، فإنما يكون مع

تحقق الآخر، حيث لا يتحقق المنسوب - من حيث هو منسوب - إلا وقد تحققت النسبة، ولا تكون النسبة إلا وقد كان الطرفان، فهما متكافئان، أي لا يكون أحدهما في ظرف من الظروف إلا والآخر معه فيه، ولا ينفرد أحدهما عن الآخر، وذلك كالعلة والمعلول. والأب والابن، والسابق والمسبوق، وغير ذلك. ثم إن المتضايف ينقسم إلى قسمين: متضايف مشهوري، ومتضايف حقيقي. فالأول: هو الذات المعروضة للإضافة، كذات الأب، وذات الابن، وذات العلة، وذات المعلول. والثاني: ما هو العارض المذكور الذي به وقع التضايف بين الذاتين، وإنما سمي الأول مشهوريّا، لأنه قد اشتهر باسم المضايف، وهو ليس بمضايف على الحقيقة، وإذا اسمي مضايفًا، فذلك الاسم له، لا من حيث نفسه، بل من حيث شيء آخر، فنفس الذات مع الذات، لا تضايف بينهما، بل كل ذات تتصور منفردة عن الأخرى، فقد تحضرك صورة الأب، أي صورة نفس ذاته، لا من حيث الأبوة، ولا تحضرك ذات الابن، من حيث هي كذلك، وقد يموت الأب، ويبقى الابن، وبالعكس في الموردين.

وإذ كان التضايف، من حيث شيء آخر، فذلك الشيء هو المضايف حقيقة، فإنه الذي لا يعقل إلا مع الآخر، لا ذهنا، ولا خارجا، كالأبوة والبنوة، فإنهما مفهومان إنما يعقلان معًا، ويتحققان في الخارج معًا، كما هو ظاهر.

على أي حال، فالمضايف - من حيث هو مضايف - لا ينفرد عن مضايفه، فهما يتكافآن في العدد، فلو تعدد إضافات، كأبوات وبنوات، فلا يجوز أن يكون عدد إحداهما أزيد من عدد الأخرى، فإنه ما من أبوة إلا وبإزائها بنوة، فلا يتصور الانفراد، والإلزم أن لا يكون مضايفًا، هذا خلف.

إذا تقرر هذا فنقول: لو فرضنا أن سلسلة كل من آحادها قد تقدمه آخر، وسبق عليه، فلا محالة يقع التضايف - بين تلك الآحاد - بالسابقية والمسبوقية. ولو ذهب إلى غير النهاية، للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبوقات، فيكون قد زاد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر، ويلزم الخلف.

أما وقوع التضايف بينها، فظاهر، وأما لزوم زيادة عدد أحد المتضايفين على تقدير عدم التناهي من طرف المبدأ، فلأنا إذا أخذنا السلسلة من مسبوق معين، وليكن مبدأ السلسلة مما يلينا، ثم ذهبنا إلى طرف المبدأ، فالسابق على هذا المسبوق المعين، قد تحقق له وصف السابقية، من حيث تقدمه على المسبوق الأخير المفروض، ووصف المسبوقية، من حيث سبقه على ما هو قبله. وهكذا كل واحد من آحاد السلسلة سابق، من حيث ما بعده، مسبوق، من حيث ما قبله، فلكل واحد سابقية، ومسبوقية، فقد تكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات، فيما عدا المسبوق الأخير من الآحاد غير المتناهية، كل سابق ومسبوق، وبقي المسبوق الأخير، مسبوقًا فقط، وليس بسابق، فكان عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقيات، حيث تساوي عددهما فيما قبله، من جهة أنه ما من جزء إلا وله السابقية والمسبوقية، فلا تفاضل في العدد، ومسبوقية الأخير لا توازيها سابقية، فكانت زائدة في عدد المسبوقيات، فيكون عدد المسبوقيات أكثر بواحد من عدد السابقيات، فيزيد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر؟ وقد تبين أنه محال، فلا بد أن تنتهي السلسلة إلى سابق ليس بمسبوق، حتى توازي بسابقيته مسبوقية المعلول الأخير، الذي هو مسبوق ليس بسابق، فيتكافأ العددان.

* * *

وفي هذا البيان نظر ظاهر، حاصله: أنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه، وهذا حاصل في السلسلة غير المتناهية، فإن ما فرضته أول السلسلة، وهو المسبوق الأخير. مضايف للسابق عليه، فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئان، ثم إن السابق عليه، مع ما قبله، متضايفان، وبينهما سابقية ومسبوقية متكافئان، وهكذا - إلى غير النهاية - يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات.

وأما ما موهته - بقولك: ما قبل المسبوق الأخير، يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته - فهو مغالطة، إذ

هذا التكافؤ الذي زعمته ـ فيما قبل المعلول الأخير ـ ليس تكافؤاً بين المتضايفين، لأن المتضايفين إنما هما اللذان تتحقق بينهما الإضافة، على ما قررناه، وليست سابقية ما قبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو، بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير، حيث إنه عرضت له السابقية، إلا لكونه سابقًا لمسبوق، وهو المسبوق الأخير، وليس عروض السابقية له، من حيث إنه مسبوق، فليس ما عرض له من السابقية والمسبوقية، متضايفين بالضرورة. وإنما هو مسبوق لما قبله، فمسبوقيته مضايفة لسابقية الذي قبله. كما أن التضايف بين سابقيته ومسبوقيته المعلول الأخير، كما هو ظاهر.

وبالجملة، حيث أخذ المتضايفان بما هما متضايفان، لم تتحقق إضافتهما إلا بمتضايفين. فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايفين، مسبوقية الأول لسابقية الثاني، ولتذهب إلى غير النهاية، فلا يزيد عدد المتضايفان، بل هما اثنان اثنان، حيثما انتهيت إلى أن لا تنتهي. فأين الاستحالة؟ وهذا سهل التحصيل.

وبتدقيق النظر في هذا الذي بينا نشهد أن ليس لهذا البرهان التضايفي صحة، على أي تقرير قرر. ولا نطيل الكلام فيه.

* * *

٣٠ ـ (ولا يتوهم. . . إلخ).

دفع لدخل تقريره أن يقال: هذا الدليل إنما يتم إذا تناهت السلسلة من طرف، حتى يكون آخرها من هذا الطرف مسبوقية بلا سابقية، بخلاف ما إذا ذهبت إلى غير النهاية في الطرفين، فإنه حينئذ ما من فرد من آحادها إلا وقد تحققت له المسبوقية والسابقية، كما فيما نحن فيه من الحوادث المتعاقبة، فإنه ما من وضع من الأوضاع إلا ويعقبه وضع آخر، وهكذا إلى غير النهاية في جانب المستقبل أيضًا، إذ لا تقف عند حد، فإذن كل ما فرضته مسبوقًا، كان سابقًا أيضًا، فلا يفيد الاستدلال ههنا شيئًا. وحاصل الدفع أن يقال، لك أن تأخذ واحدًا من آحاد السلسلة وتنسبه إلى

ما فوقه، أي ما قبله من جهة العلل، فتجده بتلك النسبة مسبوقًا وليس بسابق، فنقول: لابد من تناهي السلسلة في الماضي، حتى يكون في طرفها من قبل الماضي سابقية بلا مسبوقية، تكافئ تلك المسبوقة التي بلا سابقية. ثم تنسب ذلك الطرف إلى ما تحته من معلولات، فيكون بالنسبة إليها سابقًا وليس بمسبوق، وهكذا تذهب في المعلولات إلى المسبوق الأخير، فلا بد في طرف المعلولات من الانتهاء إلى مسبوق ليس بسابق، حتى تكافئ مسبوقيته، سابقية هذا الذي أخذناه طرفًا. فيلزم تناهي السلسلة في الجانبين.

* * *

ولا يخفي أنا لسنا بسبيل إثبات تناهي المستقبلات فإن «لا تناهيها» عبارة عن عدم الوقوف عند حد، وذلك ليس تسلسلاً بالإجماع، ثم إن صح إجراء هذا البرهان فيها هو مما يسوء المتكلم فإنه يثبت «اللاتناهي» بهذا المعنى، فيكون مشترك الإلزام. فما هو جواب المتكلم عن إجرائه في المستقبل، فهو جواب الحكيم عن إجرائه في الماضي والمستقبل. فيا ليت الدفع كان بأن يقال: الكلام في آن وجود معلول من السلسلة نأخذه. فإن آن وجوده غير آن ما بعده، فيفرض الكلام في آن وجوده، الذي هو قبل وجوده ما بعده، وهو في هذا الآن منفرد عما بعده، فهو مسبوق غير سابق، فيجري فيه ما أُجري.

* * *

٣١ ـ (ومن البين . . . إلخ).

يريد أنه لا فرق في لزوم المحال، بين المتعاقب وغير المتعاقب، لاستحالة أن يزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر، على أي نحو أخذ. فالتسلسل مطلقًا محال. فدليل الفلاسفة منقوض بما اعترفوا بحدوثه، ولا ينفعهم الفرار بأنه تسلسل في المتعاقبات، وهو غير محال، لما نبين أنه محال.

* * *

٣٢ ـ (وكذا برهان التطبيق . . . إلخ) .

اعلم أنا إذا فرضنا امتدادين خرجا في جهة واحدة ، وكان أحدهما أزيد من الآخر بمقدار معلوم ، فمن الجائز أن يعطف أحد الرأسين إلى الآخر ، حتى ينطبق الرأسان . ومن الجائز أيضًا أن يفرض أن ما كان في أحدهما من الزيادة بعد انطباق الرأسين ، قد ذهب في الجهة المقابلة للرأسين ، حتى يكون كل جزء من أجزاء أحدهما ، قد قابله مثله من الآخر . فعلى هذا الفرض تذهب الزيادة المذكورة في الجهة الأخرى ، لأنا لما فرضنا أن كل جزء من أحدهما انطبق على مثله من الآخر ، فقد انطبق الناقص على ما يوازيه من الزائد ، وبقيت زيادة الزائد ، لم ينطبق عليها شيء . فلو فرض أن كل جزء من أحدهما انطبق على كل جزء من الآخر ، بحيث تساوي المنطبقان ، لزم مساواة الزائد للناقص . وهو محال بالضرورة للزوم تساوي الجزء مع الكل . وهو خلف . ومن المعلوم أن المدار في هذا ، على مجرد التجويز الإمكاني . وليس يلزم أن يؤخذ الطرفان ويطبقا بالفعل ، بل العقل بمعونة من التخيل يتوهم انطباق رأسي الخطين ، ويرتب اللوازم ، ومن المعلوم أيضًا أن الجائز لا يستلزم محالاً ، وإلا لكان محالاً ، لأن ما يستلزم المحال محال .

إذا تقرر هذا فنقول : لو امتدت سلسلة إلى غير النهاية من طرف المبدأ ، فمن الجائز أن نفرض سلسلة أخرى معها ، غير متناهية أيضًا .

ومن الجائز أن تكون أنقص منها بمقدار ما في طرف التناهي ، بل يصح أن يؤخذ جزء من السلسلة من حد معين إلى غير النهاية ، ويؤخذ طرفها الزائد عن هذا الحد ، بمقدار معلوم إلى غير النهاية .

ومن الجائز أيضًا أن يطبق رأس إحدى السلسلتين على رأس الأخرى ، بأن يتوهم العقل بمعونة من التخيل ، أن أحد الرأسين قد انطبق على الآخر ، على نحو جائز .

ومن الجائز أيضًا أن يفرض انطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على مقابله من

الأخرى، إذ لا مانع منه كما سبق. فنقول، عند التطبيق، وذهاب الزيادة إلى حد طرف لاتناهي: إما أن ينطبق كل جزء من آحاد إحداهما على كل جزء من آحاد الأخرى، بحيث تتخذ المنطبقات إلى غير النهاية، فيلزم مساواة الناقص للزائد، إذا لم تفضل إحداهما الأخرى، لفرض انطباق كل جزء على كل جزء. وإما أن لا يقابل كل جزء من إحداهما جزءاً من الأخرى، مع فرض التساوي عند الرأسين، فتفضل الزائدة الناقصة بمقدار ما كانت تفضلها به. ولما فرض انطباق كل جزء من الناقصة على مثله من الزائدة، من طرف الرأسين، فلا محالة يظهر الفضل في طرف ما فرض غير متناه، فتناهي الناقصة، فتنتهي الزائدة أيضًا، لزيادتها عنها بمقدار متناه، والزائد على المتناهي، بمقدار متناه، فيلزم المطلوب وخلاف المفروض. فلو فرض لا متناهي السلسلتين لكان اللازم: إما مساواة الناقص للزائد، أو خلاف المفروض، وكلاهما محال. وليس ذلك المحال لشيء مما فرض جوازه بالضرورة، فهو لعدم التناهي، فلا تناهيهما محال.

والحاصل: أن العقل يحكم حكمًا كليًا، عند الانطباق، هكذا: إما أن ينطبق كل جزء من الناقصة على كل جزء من الزائدة، فيلزم مساواتهما، وإما لا ينطبق كل على كل. فبعد ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهي، يلزم أن تنتهي الناقصة فتنتهي الزائدة، والكل محال، فما استلزمه محال.

ولا يخفى أن مثل هذا جائز، في جميع ما فرض غير متناه، سواء كان مجتمعًا في الوجود. أو متعاقبًا، لعدم تفاوت التجويز المذكور، حيث لم يجب التطبيق في الأجزاء بالفعل، بل اكتفي بمحض التطوير الإمكاني.

ثم لتعلم أن هذا البرهان - أي برهان التطبيق - مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون. إلا أن المتكلمين عمموه في كل غير متناه، على ما سيذكره الشارح، والحكماء خصصوه بغير المتناهي، بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود. وصار بطلان التسلسل كالبديهي لديهم بهذا البرهان.

ونحن نقول: إنه سفسطة، فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا بجذب غير المتناهي الناقص ليصل إلى رأس الزائد، أو بنمو الناقص حتى يصل إلى الزائد، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص، أو بتخلخل الناقص، أو بتكاثف الزائد، حتى يتساوى رأساهما، أو بعطف رأس الزائد إلى رأس الناقص، والأول محال لمكان عدم التناهي، إذ غير المتناهي لا ينجذب، وإلا لزم الطرف، فيما فرض لا طرف، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق، وما بعده ـ إلا الأخير ـ لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء، محالاً، إذ يجوز تساويهما بما زاد من الأجزاء في النمو، ونقص منها في الذبول، وبما زاد من المقدار في التخلخل، وما نقص منه بالتكاثف، لاتحاد المقدار عند شيء من ذلك، والأشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوبًا، فلم يبق إلا الأخير، فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان، فذلك فرض جائز، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء، من إحدى السلسلتين، على كل جزء من أجزاء الأخرى، حكم باطل، للزم تساوي الناقص والزائد. وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد، فلا يستلزم تناهي إحداهما، لأن الزيادة لا تزال في الأوساط، إما مع دوام حركة لا نهائية في الأجزاء والانطباق، وإما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداهما، لجزء واحد من الأخرى، للانثناء، فإن تساوي الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة في طرفهما، فلتكن في الأوساط، وإنما يلزم ما ذكروا في المتناهي.

والحاصل: أنه في كل مرتبة من مراتب التطبيق، تكون الزيادة فيما بعدها إلى غير النهاية، فليس لنا مرتبة هي آخر مراتب الانطباق، حتى يتصور الفضل في طرف آخر يقابل طرف الرأسين. فإن كان حكم العقل تفصيليًا، فذلك، وإن كان إجماليًا، فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء، ولا يلزم محال، لبقاء الزيادة في المراتب الوسطى، بدون مقابل.

وملخص ما قالوا: إنه عند التطبيق لابد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء، وظهورها في طرف اللاتناهي المفروض، لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق

جميع ما بعدهما من السلسلتين. ولا يمكن انطباق الكل، على الكل، وإلا لزم التساوي.

وملخص ما قلنا: إن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد، حتى يصل إلى الناقص، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء، بل ما كان في المنحني لم ينطبق على كل شيء، ولم تظهر الزيادة في الطرف الآخر.

ولو سلم الانطباق، فلا يكون دفعيًا بل لابد من تحرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية، بحركات غير متناهية، والزيادة في الأوساط إلى غير النهاية، لما أن الأجزاء غير متناهية، فانطباقاتها غير متناهية، فلا الحركة تقف، ولا الأجزاء تنتهي، ولا الزيادة تظهر في الطرف بل هي متحركة في الأوساط إلى غير النهاية، وذلك ضروري. نعم لو كان الامتدادان من حديد، ورد أحدهما إلى طرف اللاتناهي حتى حصل الانطباق بدون الانحناء، لكان ذلك صحيحًا، ولكن ولو كان من حديد، لاستحال الانطباق لاستحالة رد غير المتناهي، لعدم طرف بعد خلاء أو هواء يذهب فيه، وهو ظاهر.

وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين، فإنما هو مبني على أوهام كاذبة، يردعها البرهان الصريح. وإلى الآن لم يقم برهان خطابي، فضلاً عن يقيني، على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود، مع الترتيب أو لم تكن كذلك، فإن ثبت تناهي الحوادث، فلشيء آخر لا يتعلق بالتسلسل، استحالة أو جوازًا. وطريق إثبات الواجب متسع، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام.

* * *

٣٣ ـ (فإن كان تجويزهم التسلسل . . . إلخ).

أقول: يريد أن يبين قولهم في هذا المقام على جميع محتملاته، ويبطله على أي

وجه كان. فيقول: إن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة وهما منهم أن البرهان لا يجري في المتعاقب، لعدم إمكان التطبيق، فقد ظهر فساده بما تقدم، حيث قلنا: إن التطبيق لا يتوقف على وجود الأمور مجتمعة، لما أن التطبيق عقلي تخيلي، لا خارجي تفصيلي. وإن كان ذلك ـ أي تجويزهم التسلسل في المتعاقب ـ لأن السلسلة غير المتناهية غير موجودة في صورة المتعاقب، فالمدعي ثابت عند الفريقين، فإن الحكيم قائل: لا يمكن أن توجد سلسلة غير متناهية، والمتكلم ذاهب إليه أيضًا. فإن جرى البرهان في الأمور المتعاقبة، فنتيجته أن غير المتناهي محال، أي لا يمكن أن يكون في عالم الوجود، وقد صدق في المتعاقب، فإنه غير موجود، فالدليل جار، والمقتضي غير متخلف، وتعاقب الأمور إلى غير النهاية، مع عدم وجودها، غير مناف لمقتضى الدليل، فإن الدليل يقتضي ـ كما علمت ـ أنه لا يمكن وجود سلسلة غير متناهية، وإلا استلزم محالا.

والحاصل: أنهم أرادوا ـ على هذا ـ أن الدليل غاية ما يدل، يدل على امتناع سلسلة غير متناهية، أي امتناع وجود سلسلة غير متناهية، فإن أجرى في المتعاقب أنتج أن السلسلة غير موجودة، ويستحيل أن توجد، وهي غير متناهية، فلا منافاة بين جواز تعاقب مالا يتناهى، وبين جريان البرهان فيه، إذ مع جريانه فيه، لم تتخلف نتيجته، وهي عدم وجود مالا يتناهى، وهي في المتعاقب، كما هي.

فيرد عليهم ـ على هذا التقدير ـ أن مقتضى الديل أن لا تكون سلسلة غير متناهية أصلاً، لا متعاقبة ولا مجتمعة، لما علمت أنه لو فرض وجود سلسلة متعاقبة غير متناهية، لجرى فيها التطبيق، وسيق البرهان، فيلزم إما أن تقف إلى حد، وإما أن يكون كلها مساويًا لجزئها، ووقوفها عند حد خلاف الفرض، ومستلزم للمطلوب، ومساواة الكل للجزء محال، على أي نحو فرض.

إن قلت: كأني أرى الكلية، والجزئية، والمساواة، والوقوف، وعدم الوقوف وما يشبه ذلك، إنما هي من أوصاف الأمور الوجودية، حيث إن العدم البحت

لا يتصور له كل ولا جزء، ولا مساواة ولا غيرها، بالضرورة. وإذ كانت الأمور المتعاقبة بجملتها غير موجودة أصلاً، ولا بنحو من الوجود حين التطبيق، فكيف يسوغ للعقل أن يحكم بالتطبيق؟، أو بمساواة الكل للجزء؟، أو الناقص للزائد؟ وما ينحو نحوه؟ مع أنه لا شيء حينئذ حتى يقال: كل وجزء، وزيادة ونقصان، إن هذا إلا الخلف[1].

قلت: نعم إنها من حيث هي جملة ليست بموجودة في الخارج، في آن واحد على أنها كذلك، لكنها وإن لم تكن كذلك، فقد شمت رائحة الوجود بأسرها، غايته على سبيل التعاقب، فإن العقل حاكم على الزمان، على فرض وجوده، بأنه شيء واحد موجود، أزلاً وأبدًا، وإن لم تكن جميع أجزائه مجتمعة في الوجود. وهذه الحوادث المتعاقبة بجميعها، قد وجدت في جميع الأزمنة، يعني أن كل حادث منها، قد وجد في جزء يحاذيه من أجزاء الزمان، والجميع موجود في الجميع. وليس المراد أن الجميع، بما هو جميع، موجود كذلك في كل جزء من أجزاء الزمان، فهذا نحو من الوجود للجميع يحقق له الاتصاف بالأوصاف الوجودية، من حيث هو كذلك، فإن وجود الشيء الموجب لأن يتصف ذلك الشيء بالأوصاف الوجودية، ليس خاصًا بالوجود على أن تكون جميع أجزائه مجتمعة في آن. بل الوجود على أنحاء شتى: فقد يكون على سبيل اجتماع الأجزاء، وقد يكون على تعاقبها، كالحركة لا تجتمع أجزاؤها في الوجود، وهي مع ذلك يحكم عليها بالانطباق على الزمان، وعلى المسافة، وبأنها كل، وأن جزءها جزء، إلى غير ذلك من الأوصاف الوجودية.

وحاصل الكلام أن الأوصاف الوجودية تعرض للموصوف عند وروده في العقل على النحو الذي كان له به الوجود. فجريان البرهان في المتعاقبات حق، وهو على ما سبق يستلزم أن لا تتحقق المتعاقبات غير متناهية على أي نحو من الوجود.

---

(١) برهان الخلف هو الدال على إبطال قضية استنادًا إلى فساد النتيجة اللازمة منها. ويطلق الخلف على ما ينافي المنطق ويخالف المعقول. والخلف أعم من التناقض وأخص من الخطأ.

إن قلت: التطبيق وفرض انطباق كل جزء على مقابله إلى غير النهاية قاض بفرض مبدأ مندرج إلى غير النهاية في الانطباق، وذلك مستلزم لفرض شيء، من السلسلة متقدمًا على آخر، وشيء آخر متأخرًا عن آخر منها، والتقدم والتأخر إضافتان، والإضافات لا تتحقق بدون المتضايفات المفروضة لتلك الإضافات، فلابد في فرض الانطباق في آحاد السلسلة من وجود تلك الآحاد المتقد بعضها على بعض، ضرورة أن المتضايفين إنما يوجدان معًا، ولا ينفرد أحدهما بالوجود عن الآخر.

قلت: ذلك وهم ظاهر، فإن المتضايفين يكفي في تحقيق الإضافة لهما وجودهما على أي نحو من الوجود وعروض الإضافة لهما من الأمور العقلية، فعند اعتبار الإضافة في العقل يجب تحققها فيه معتبرين بالنظر إلى خارجها على النحو الذي كان عليه. واعتبر بمن واقع زوجته وقضي نحبه لساعته، فهو إذ ذاك ليس بأب. فإن تخلق من نطفته ولد، فهو أب، والولد ابن، وإن لم يجتمعا في الوجود.

وحاصل الكلام أن المتضايفين لا يوصف أحدهما بالإضافة إلا بعد تحقق الآخر، فيوصفان بها معًا، عند تحققهما في الوجود، سواء اجتمعا معًا في الوجود، أو تعاقبا فيه. غايته أن لا تتحقق الإضافة إلا بالمتأخر منهما، فافهم.

وههنا إيرادات أخر، بعد إيرادها من شغل الأوراق، وإتعاب الأحداق.

***

٣٤ ـ (بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر... إلخ).

أقول: ترقٍّ في أن للأشياء المتعاقبة وجودًا به يصح التطبيق فيها، وإن كان على وجه التعاقب، ولم يثبت للمجموع ـ من حيث هو مجموع ـ وجود خارجي.

حاصله: أن للأشياء المتعاقبة ـ بما هي مجموع ـ وجودًا خارجيًا أيضًا، لما أن الحكماء قد ذهبوا إلى أن للوجود فردًا آخر، سوى ما يكون على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب، ينسبونه إلى الدهر، فيسمّونه الوجود الدهري، فإنهم

يقولون بأن المبادئ العالية، كالعقول والنفوس الفلكية والأفلاك، موجودة في الدهر. ويريدون من الدهر ما يعتبر من نسبة الثابت على حال واحد أزلاً وأبداً، بلا تجدد في شأن ما، إلى المتغير فظرف هذه المبادئ ووجودها هو الدهر. ويقولون أيضاً: إن الدهر وعاء الزمان، فالزمان بنفسه ووجوده مظروف فيه أيضاً، كالمبادئ العالية. ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة ظرفها الزمان، والمظروف في المظروف في شيء مظروف في ذلك الشيء. فالأشياء المتعاقبة موجودة في الدهر أيضاً. ومن المسلم أن العاليات بوجودها الدهري موجودة في الخارج، فالوجود الزماني على سبيل التعاقب، الذي مع هذه العاليات في الدهر. له نحو من الوجود الخارجي، فإن ما ثبت لأحد المتحدين في حال أو ظرف ـ من حيث ذلك الحال أو الظرف يجب أن يثبت للآخر لاتحاد الحيثية، فإخراج الوجود الزماني من الوجود الخارجي تحكم، فثبت أن للأشياء المتعاقبة ـ على أنها متعاقبة ـ وجوداً خارجيّاً، فيصح الحكم عليها بالأحكام الوجودية، كما سبق.

واعلم أنه قد نقل بعض الأفاضل عن الحكماء المشائين أنهم قائلون بوجود جميع الممكنات بجواهرها وأعراضها. بوجود واحد أزلي أبدي، في عالم آخر سوى هذا العالم، يسمى عالم الدهر، وهو ما يعبر عنه بـ «حاق نفس الواقع» بحيث لا تغير فيها ولا انصرام، ولا ظهور ولا خفاء، ولا وجود فيه بعد عدم، ولا عدم بعد وجود. بل الموجود موجود أبداً، والمعدوم معدوم أبداً، كل في حاق[1] موقع نفسه، بدون ترتب ولا انقضاء وأن هذه الموجودات الداخلة تحت حكم التغير والتبدل الكائنين تحت حيطة الزمان، إنما هي صور هذه الموجودات الحقيقية التي لا تبدل فيها بوجه.

وهذا شيء قد ذهبوا إليه في باب عالم الواجب تعالى، وتحقيق أنه لا يتغير بتغير الجزئيات. فقالوا: لأن جميع الجزئيات على اختلاف أحوالها الجزئية موجودة بهذا الوجود الواحد الأزلي. وتغيرها إنما هو بالنسبة إلى المتغيرات، لا إلى الثابتات.

---

(١) من الحوق ـ بضم الحاء وسكون الواو ـ أي الإطار.

والتجأوا إليه أيضًا في باب المبادئ العالية، لأنه لو دار عليها دور الزمان، كان لها نسبة التجدد بتجدده، لكان ذلك مداراً للحكم عليها بالقرب والبعد. وما يشبه ذلك، وتلك من أحكام الماديات. فلا بد أن يكون وجودها وجوداً واحداً، في امتداد واحد أزلي أبدي، لا تغير فيه ولا تبدل بحال. وقد تكلموا في هذا بكثير من الكلام لا نحتاج إلى إيراده.

ولكن الذي رأيناه من أقوالهم، في كتب رؤسائهم، كالشيخ الرئيس. وأبي نصر الفارابي ومن ينحو نحوهم. أن الدهر. والسرمد، والزمان، نسب تعتبر من لحظ بعض الأشياء إلى بعض. فنسبة الدائم إلى الدائم تسمى عندهم بالسرمد. كنسبة بعض العقول في ذرواتها إلى البعض الآخر. ونسبة الدائم إلى المتغير تسمى عندهم بالدهر. أي لحظ الشيء الثابت أزلاً وأبداً مع المتغير كالزمان. ويسمى دهر الداهرين. ونسبة المتغير إلى المتغير تسمى عندهم بالزمان. والمراد من تلك النسب كون أحد هذه الأشياء مع الآخر. وقالوا: إن السرمد يحيط بالدهر. والدهر يحيط بالزمان. وتفصيل ذلك يطلب من كتبهم.

* * *

٣٥ـ **(ثم لا يخفى. . . إلخ).**

أقول: لما بين أن للسلسلة نحوا من الوجود بحيث يصح فيها إجراء البرهان، يكون المدعي متخلفًا، رتب على ذلك أن المحذور لازم مع جريان التطبيق وسوق الدليل، سواء مع التعاقب أو الاجتماع، فإن المحذور الذي يظهر من هذا البرهان هو: إما الانتهاء على تقدير عدمه. أو مساواة الجزء للكل. وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب، كما يجريان في صورة الاجتماع، أما لزوم الاجتماع على تقدير عدمه، إذا انتهت إحدى السلسلتين، فظاهر. وأما لزوم مساواة الجزء للكل، فلأن العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الأمر، أي يستحيل عروضه لشيء من الأشياء، سواء كانت آحاده مجتمعه أم لا، فإن البداهة قاضية

بأن طبيعة العدد، بل الكم مطلقا، عدداً أو مقداراً، تأبى مساواة جزئه لكله، فإن العشرة لا يجوز أن تساوي الأحد عشر. قلنا بوجودهما ثم عدمهما، أو باجتماعهما في الوجود. وهذا ظاهر. وقوله: فليتأمل. قيل إشارة إلى دقة المطلب. وقيل إلى بعض ما سبق من الإيرادات. فتذكر.

٣٦ ـ (واعلم أن الفلاسفة. . . إلخ).

أقول: قد اشترط الفلاسفة في صحة جريان التطبيق شرطين: أحدهما: أن يكون ما فيه التطبيق مجتمعًا في الوجود. وثانيهما: أن يكون مترتبًا بنوع من الترتب، أعم من أن يكون زمانيًا أو وضعيا، أو طبيعيًا، أو ذاتيًا. فإن لم يتحقق أحد الشرطين فلا يصح التطبيق، فلا يستحيل التسلسل، أي كون العدد غير متناه. وبينوا لزوم الشرطين بأن مدار برهان التطبيق على قولنا: حين انطبق رأسا الخطين، ذهبت الزيادة إلى طرف مالا يتناهى، وحينئذ صح للعقل أن يحكم حكمًا كليًا، بأنه إما قد انطبق كل جزء من أحد الخطين على نظيره من الآخر، فلزم تساوي السلسلتين، وإما قد بقي من الزائدة أجزاء لم ينطبق عليها شيء من الناقصة، فقد انتهت الناقصة، فانتهت الزائدة أيضًا.

وبناء على هذا قالوا في بيان الشرط الأول: الحكم بذهاب الزيادة إلى طرف ما لا يتناهى لا يتصور فيما إذا كانت السلسلة غير موجودة في عالم الخارج، فإنه ليس شيء يذهب أو لا يذهب، فلا بد من اجتماعها في الوجود حتى يصح التطبيق، وسوق البرهان. وقد علمت مما سبق قريبًا حال هذا الشرط، أي شرط الاجتماع في الوجود، وأنه غير لازم في التطبيق.

وأما الشرط الثاني: أي شرط الترتب بأحد أنواعه، فقد قالوا في بيانه، بناء على ما ذكرنا: أنه لو لم يكن بين الآحاد ترتب، لم يكن للعقل أن يحكم عند انطباق أحد الآحاد على الآخر بأنه إما قد انطبق كل واحد على مقابله. . . إلخ فإنه لا يلزم من انطباق أحد الآحاد على الآخر انطباق شيء من بقية الآحاد على شيء آخر، إذ

لا نظام فيها مضبوطا، ولا اتساق، حتى يلزم عند تطبيق الرأسين ذهاب الزيادة في الطرف المقابل، فينطبق كل جزء من البقية على مقابله، حتى يحكم العقل بالحكم المذكور. بخلاف الآحاد المترتبة، فإنه يلزم فيها من انطباق المبدأ على المبدأ، انطباق ما بعده على ما بعده، وهكذا، لمكان الترتيب والاتساق. فحينئذ يحكم العقل بالحكم المذكور، ويلزم ما يلزم. واطلب توضيح ذلك: بسلسلة ممتدة، كحبل مثلاً، وكف من الحصى، فإنه يكفي في الأول تطبيق المبدأ على المبدأ، أي يكفي ذلك في انطباق بقية الأجزاء، على البقية مما يقابله، حيث لم يحصل الانحناء، وذهب على طريق الاستقامة. ونحكم حينئذ بأنه: إما انطبق كل جزء على نظيره، أم لا. أما في الثاني فلا يكفي في انطباق بقية الأجزاء على نظيرها وجود الانطباق في بعضها، لعدم الاتساق والانتظام، فعند تطبيق أحد الأجزاء على الآخر، يجوز أن تكون جملة من الجملة في مقابلة واحد من الجملة الأخرى. أو في مقابلة جملة منها، بدون امتياز بين الأجزاء، فلا يتصور حينئذ للعقل أن يحكم بالترديد المذكور، فإنا نقول: لم ينطبق كل واحد على نظيره، بدون لزوم ظهور الزيادة في طرف آخر، لوجود كثير في مقابلة واحد، فالزائد زائد، والناقص ناقص، مع الاتحاد في الحدود، بل لا بد في الحكم بأن كل واحد قد انطبق على مقابله، من أخذ كل واحد وتطبيقه على الآخر. على سبيل التفصيل، وذلك مما لا يمكن للعقل في صورة غير المتناهي، فالتطبيق فيما ليس بمرتب غير ممكن، على سبيل الإجمال، لعدم استلزامه الانطباق في كل جزء، ولا على سبيل التفصيل لعجزه عن ذلك، فعدم التناهي فيما ليس بمرتب غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيه. فمن شرط استحالة مالا يتناهى أن يكون مرتبا بأحد أنواع الترتب. وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بأن النفوس الناطقة غير متناهية، ولا يلزم على عدم تناهيها محال، لعدم جريان التطبيق فيها.

واعترض عليهم بأنهم قائلون: بأن النفوس حادثة بحدوث الأبدان. فإن كانت غير متناهية، فهي في أزمنة غير متناهية. وكل واحد من الأزمنة غير المتناهية فهو

متقدم على ما بعده، متأخر عما قبله، فالنفوس بعضها متقدم على بعض بهذا التقدم الزماني، وهو كاف في إجراء التطبيق.

وهذا القول: ـ أي عدم تناهي النفوس الناطقة ـ إنما هو مذهب بعضهم، لا مذهب كلهم، وكأنه قائل بأزلية النفوس الناطقة فلا يرد عليه ما أورد.

* * *

٣٧ ـ (قلت: إن كفى التطبيق. . . إلخ).

أقول: إيراد على ما بينوا به اشتراط الترتيب في الأجزاء. ومورده قولهم: إنه في المترتبة يلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق ما بعده على ما بعده، بخلاف غير المترتبة.

حاصله: أنه إن أردتم بالتطبيق ما يكون إجماليًا، بمعنى أن العقل يطبق أحد الآحاد على مقابله، ثم يحكم كليًا بأنه إما أن ينطبق كل واحد على مقابله، فتلزم المساواة، أولا، فيلزم انتهاء إحدى الجملتين: لانقضاء أجزائها، إذ لو بقي منها أجزاء لانطبقت على مقابلها، فإذا انتهت إحداهما لزم انتهاء الأخرى. لزيادتها عنها بمتناه. فذلك التطبيق كما يجرى في المرتب يجري في غيره من غير فرق، فإنه في غير المرتب، العقل أن يطبق بعض الآحاد، ثم يحكم هذا الحكم الإجمالي، واللازم لازم لا محالة.

وإن أردتم من التطبيق ما يكون على سبيل التفصيل، بحيث يلاحظ العقل انطباق كل واحد على الآخر تلاحظه تخصه، فذلك غير ممكن، لا في المرتب ولا في غيره، لعجز العقل على الإحاطة بغير المتناهي تفصيلاً، إذ الملاحظات أفعال تحتاج إلى أزمان. والزمان المتناهي لا يسع غير المتناهي. والحاصل أنه: إما أن يقال بجريان التطبيق في المرتب وغيره. أو بعد جريانه فيهما. وأما دعوى أن الإجمال كاف في المترتب دون غيره فتحكم.

وللحكماء أن يدفعوا هذا بأنه :

في المرتب ، متى انطبق الرأس على الرأس ، ذهبت الزيادة في الاتجاه المقابل للرأسين ، وهو طرف اللاتناهى ، فتنتقل الزيادة إليه ، فلا محيض للعقل حينئذ من أن يحكم إما بانطباق كل واحد على مقابله ، فيلزم التساوي . أو لا انطباقه ، فيلزم الانتهاء ، لأن الجزء غير المقابل لنظيره إنما يكون عند فقد نظيره في ذلك الطرف وفقد النظير إنما هو انتهاء إحدى السلسلتين ، إذ لو لم تنته لكان النظير موجودًا ، ولا يمكن الواسطة ، لفرض ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهي .

بخلاف غير المرتب ، فإن لعقل مفراً من الشقين ، بأن يذهب إلى أنه لم ينطبق كل واحد على كل واحد ، والزيادة في الأوساط لعدم فرض ذهاب الزيادة إلى طرف من الأطراف .

ثم إن كلام الشارح من أصله بيِّن الفساد ، فإن الجملتين غير المتناهيتين ـ بعد فرضهما كذلك ـ لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداهما على الأخرى ، لاستحالة علم ذلك إلا بالإحاطة بمراتب الأعداد فيهما . وذلك محال لما علمت من فرض لاتناهيهما ، وعجز العقل عن الإحاطة بما لا يتناهى تفصيلاً ، بخلاف السلسلتين ، فإنه قد يعلم من طرفهما المتناهي أن إحداهما زادت عن الأخرى ، فيه ، شبراً أو شبرين ، أو ما يعلو ذلك ، بدون توقف على الإحاطة بما فيهما من المقادير . وذلك بديهي لا يكاد يخفي على عاقل ، فضلاً عن إمام كامل .

نعم : يمكن ـ عند من يريد السفسطة ـ أن يقال : لو فرضا جملة غير متناهية ولا مرتبة ، وانتقصنا منها مقداراً معلومًا ، كأربعة مثلاً ، فهل هي :

غير متناهية ، بعد الانتقاص أيضًا ، فيلزم مساواة الجزء للكل ـ أي مساواة ما بقي لنفسه مع ما أخذ ـ وهو وحده جزء المجموع من نفسه ومن المأخوذ .

أو متناهية؟ فيثبت المطلوب ، وخلاف المفروض ، إذ المنقوص منه مقدار متناه .

* * *

٣٨ـ (ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع . . . إلخ).

أقول: يريد أن يحقق أن كل جملة، سواء ظهر الترتيب فيها أم لا، فلا تخلو عن ترتب طبيعي. وهو كاف في التطبيق، فإن التطبيق إنما يطلب سلسلة بأي ترتب تحققت.

بيان أنها لا تخلو عن ترتب: أن كل مجموع فهو متوقف على نفسه بعد إسقاط واحد، كالعشرة تتوقف على نفسها بعد إسقاط واحد، أي تتوقف على التسعة التي هي أقل منها بواحد. وكذلك التسعة تتوقف على الأقل منها بواحد هو الثمانية. وهكذا الأعظم يتوقف على الأقل، حتى ينتهي إلى مجموع لا مجموع بعده. وذلك هو الاثنان، إذ كل ما فوقها فتحته مجموع أقل منه، يتوقف عليه. فلو فرضت جملة غير متناهية. لكانت مشتملة على مجموعات غير متناهية، الأعظم منها موقوف على الأقل منه بواحد، وهكذا. فإذا توهم تطبيق أحد المجموعات من جملة على نظيره من الجملة الأخرى ثم حكم العقل بانطباق ما بعده من المجموعات على ما بعده، وهكذا كل مجموع من إحداهما يقابله مجموع آخر من الأخرى، فإما أن ينطبق كل مجموع من إحداهما على مقابلة من الأخرى فيلزم تساوي الجملتين أولاً فيلتزم انتهاء إحداهما فتنتهي الأخرى. ويظهر التناهي في المجموعات بحيث يصل كل منها إلى مجموع لا مجموع بعده، وهو الاثنان. فقد انتهت الجملتان بما فيهما من المجموعات بعدة متناهية إلى الاثنين، فيكون المجموع المؤلف من تلك المجموعات المتناهية متناهيًا، لأن ما تألف من أمور عدتها متناهية، فهو متناه بالضرورة.

وهذا الكلام ـ كما ترى ـ موقوف على وجود المجموع في ذاته، وقد استدل على وجوده بما تقريره من الشكل الأول: المجموع كل جميع الأجزاء، وجميع الأجزاء موجود. فالمجموع موجود، والمجموع غير المتناهي موجود بجميع أجزائه، وكذلك ما هو أقل منه بواحد، وهكذا فيكون كل مجموع منها موجوداً، وإذا كانت

المجموعات موجودة، فيجري فيها التوقف والتطبيق. أما الأول، فلأن الأعظم لا يتحقق، حتى يتحقق ما هو دونه بالضرورة، وأما الثاني، فلحصول الترتيب الطبيعي بسبب هذا التوقف.

* * *

واعترضوا على هذا الدليل ـ أي وجود المجموع ـ:

أولاً: بالمعارضة، لأنه لو كان المجموع موجوداً، للزم من وجود زيد وعمرو، وجود أجسام غير متناهية، وهو محال بالضرورة.

بيان الملازمة: أن مجموع زيد وعمرو، لو قيل بوجوده، فهو أمر زائد عليهما، ومركب منهما، والمركب من الجسم جسم، فيكون المجموع جسمًا. ثم نقول: مجموع زيد وعمرو، مع نفس زيد وعمرو، هذه الثلاثة ينشأ عنها مجموع آخر مركب منها، وهي أجسام فيكون جسمًا... وهكذا... وإذ كان هذا باطلاً بالبداهة، فملزومه ـ وهو وجود المجموع ـ باطل.

ثانيًا: بالمنع، فإنه إن أراد بجميع الأجزاء: كل واحد واحد، بالصغرى ممنوعة، إذ ليس المجموع كل واحد واحد. وإن أراد بالجميع: المجموع، منعت الكبرى، إذ هي نفس المدعي، ففيه المصادرة على المطلوب. وإن أراد في الصغرى: المجموع وفي الكبرى الجميع، لم يتكرر الحد الوسط.

وبالجملة: فلا يصح وجود المجموع في الأجزاء التي لم يكن بينها افتقار، كما فيما نحن فيه، أما فيما في أجزائه افتقار، فقد يجوز أن يكون المجموع موجوداً، وهذا أمر آخر غير الأجزاء، كما في الجسم المركب من الهيولى والصورة. وفيه كلام.

وأجابوا عن هذا، بأن القول بعدم وجود المجموع إنكار للبداهة، فإنا نعلم بالضرورة أنه بعد وجود الأجزاء يحقق كلٌّ نحكم بوحدته، ويترتب عليه آثار لم

تكن تترتب على كل جزء، وتعرض له عوارض لم تكن تعرض لكل جزء. وليس ما قدمنا من المقدمات باستدلال، ولكن نوع من التنبية والتوضيح. وأما ما قلتم في زيد وعمرو، إنما يتم لو قلنا بأنه ينشأ للأجزاء مجموع مغاير لتمامها حقيقة، نحن لا نقول به، بل نقول: كما أن للمجموع كثرة حقيقية، ووحدة اعتبارية، كذلك له وجود حقيقي، ووجود اعتباري. فالحقيقي هو وجود أجزائه، والاعتباري هو ماله في نفسه بعد تمام الأجزاء، فمجموع وجودات الأجزاء وجود واحد المجموع، فليس أمرًا زائدًا حقيقة على جميع الأجزاء، حتى يلزم ما قلتم، وأما باعتبار وجوده الاعتباري، فهو زائد. والتسلسل في الاعتبارات غير محال.

وقد يرد على هذا التصوير الذي ذكره الشارح ما قدمناه من أن الزيادة في الجملتين غير المتناهيتين لا يمكن علمها ولا فرضها، اللهم إلا أن يقرر بأن جملة واحدة يفرض فيها السلسلتان، ابتداء إحداهما المجموع المشتمل على جميع المجموعات، وابتداء الثانية من الأقل منه بواحد، في نفس الجملة، ويطبق المبدأ على المبدأ ونسوق البرهان.

ثم أقول أيضًا: لا يخفى أن الأجزاء والمجموعات ههنا غير متمايزة في الوضع، فلا يصح أن يراد من تطبيق المبادئ ما هو تطبيق مبادئ الامتدادات، أو الأجزاء المترتبة في أوضاعها، فلم يبق إلا من أراد تطبيق مبادئ السلسلة، من حيث ما كانت به السلسلة سلسلة، والسلسلة سلسلة بالترتب الطبيعي، فالمبادئ مباديها، فإذن يريد أن المتأخر بالطبع ينطبق على المتقدم بالطبع بحيث يكون في مرتبته على هذا التقرير، أو العكس، على ما يقرره في قوله: (إن شئت. . . إلخ). وهذا تطبيق وهمي بحت، إذ العقل خيل هذا التطبيق، فإن المتأخر بالطبع يستحيل أن يكون في مرتبة المتقدم، وإلا لعاد المتوقف غير متوقف، والعكس ظاهر، ومبنى برهان التطبيق على جواز تطبيق المبدأين، وقد استحال ههنا، فلا يمكن جريان البرهان.

ثم إن الذي حدا بالشارح إلى أن يلعب بهذا الخيال غفلته عن مأخذ هذا البرهان، أي برهان التطبيق. وتوهمه أن المدار فيه على أي ترتيب كان، ولم يدر أن هذا البرهان برهان هندسي قد أتى به القوم في مسألة تناهي الأبعاد، وكان التطبيق فيه في المقادير التي لا استحالة في التطبيق فيها على قواعد الهندسة، كما تبين لك من تقريرنا السابق لهذا البرهان. ثم أجروه في كل مترتب في الوجود، بالعلية والمعلولية، أو في الوضع، أو في الزمان، عند امتياز الأجزاء، لاستلزامها امتدادًا يمكن العطف والتطبيق، فما جرى في المترتبات إلا بالتبع لجريانه في الامتدادات والمقادير، المبنى على التجويز الهندسي الذي لا استحالة فيه بوجه. وفيما زعمه الشارح لا يستلزم الترتب الطبعي مقدارًا ولا امتيازًا في الأجزاء.

على أن الشارح قد أتى بهذا الكلام ليتخلص به من الدفع السابق، وهو به لا يخلص، فإنه لا يلزم من تطبيق مجموع على مجموع ذهاب الزيادة إلى الطرف الآخر، إلا عند الترتب في الأجزاء، ووجود الطرف. وليس لغير المترتب أطراف، خصوصًا في النفوس المجردة التي الكلام فيها، لأن الزيادة يجوز أن تتخلل المجموع لعدم الامتياز في الامتداد.

وبالجملة فهذا البيان، الذي أورده الشارح ههنا، في غاية الفساد من وجوه كثيرة، لا فائدة في إيرادها لظهور ذلك، عند من له أدنى إلمام بفن النظر.

* * *

٣٩ـ (وإن شئت... إلخ).

معناه ظاهر، والفرق بينه وبين السابق أن هذا يؤخذ التطبيق فيه من العلل الناقصة، وهي المتوقف عليه. وفي السابق يؤخذ من نفس المتوقف. والكلام في هذا، كالكلام فيه.

* * *

٤٠ ـ (فإن قلت: إنما يلزم ما ذكرت . . . إلخ).

أقول: إيراد على أن المجموع متوقف على الأقل منه بواحد، وأن بين الاثنين والثلاثة، والأربعة، وهكذا، ترتبًا طبيعيًا.

وحاصله إنما يلزم هذا الترتب لو كان كل عدد مركبًا من العدد الأدنى منه، وحتى يكون متوقفًا عليه، ويكون بين الاثنين والثلاثة ترتب طبيعي، لتوقف الثلاثة على الاثنين وهكذا ما فوق الثلاثة. وكون العد مركبًا من الأعداد التي هي دونه، في حيز المنع، بل قد برهن على امتناعه كما اشتهر عن أرسطاطاليس أنه أرسل إلى بعض تلامذته: (لا تظن أن الثلاثة حصل لها نوع من الوحدة، ثم ثلاثة أخرى كذلك، وتركبت منها الستة، بل الستة كالثلاثة، في التركب من الوحدات). واستدل على ذلك بوجوه: منها: أن الوحدات كافية في التركب، فلا احتياج لتركب عدد منها، ثم تركب الآخر منه. ومنها: أنه لو كانت الأربعة مثلاً مركبة من اثنين واثنين، لكان اللازم من تصور الأربعة بالكنه، تصور الاثنين والاثنين، ما أن تصورها كذلك، ولا نتصور الاثنين والاثنين.

بيان الملازمة: أن تصور الشيء بالكنه، بدون تصور أجزائه محال، فإن التصور بالكنه ليس إلا تصور الأجزاء مجتمعة. وأما أنا نتصور الأربعة، ولا نتصور الاثنين، فلأنا لو فرضنا أن ذهنًا من الأذهان لم يقع له أنا نتصور الأربعة، ولا نتصور الاثنين، فلأنا لو فرضنا أن ذهنًا من الأذهان لم يقع له أن نتصور ما الاثنان أصلاً، ولكن قد عرفت له مُعَرِّف الأربعة بأنه: عدد مركب من واحد، وواحد، وواحد، وواحد. أو أتي له بنفس عدد الأربعة في معدود، حتى شهده بحاسته مثلاً، فقد حصل عنده هذه الماهية بكنهها. بحيث لم يغب عنه شيء من ماهية الأربعة، بدون أن يخطر له الاثنان. ومنها: أن الاثنين مركبة من الوحدات قطعًا، ولا نجد فرقًا بين عدد وعدد. ومنها: ما ذكره الشارح وهو أن العدد لا يمكن تركبه من الأقل منه، فإن العشرة مثلاً، لو قلنا بتركبها مما تحتها فتركبها من الأربعة

والستة، ليس أولى من تركبها من الخمسة والخمسة، أو السبعة والثلاثة، وغير ذلك. وإذا لم يكن تركبها من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح، فإما أن تتركب من جميعها على العموم، بحيث يكون كل واحد مما تحتها جزءًا من حقيقتها الواحدة، فيلزم أن تكون العشرة، خمسين، وهو الحاصل من جمع ما تحت العشرة من الأعداد، وإما من جميعها، لا كذلك، بل بتركب بعض مع بعض يحصل ماهية العشرة، وبتركب بعض آخر مع بعض آخر، يحصل أيضًا ماهية العشرة. مثلاً بتركب الستة مع الأربعة تتحقق ماهية العشرة. ومن الثمانية والاثنين كذلك. ومن السبعة والثلاثة كذلك. وهكذا. . . فيلزم أن يكون لشيء واحد ماهيات متعددة، كل منها تمام ماهيته، وذلك محال، بيان اللزوم:

أن الماهيات تتخالف باختلاف الأجزاء بالضرورة، إذ عند اتحاد الأجزاء لا تختلف اللوازم لعدم التفاوت، فلا تختلف الماهيات. ولأن الماهية إنما هي ماهية بأجزائها، فإذا كانت الأجزاء غير الأجزاء، فالماهية غير الماهية بالضرورة. وهذا حكم بديهي لا يحتاج إلى البرهان. وههنا قد اختلفت الأجزاء، فإن كل عدد من هذه الأعداد، غير الآخر بالضرورة، فيجب اختلاف ما تركب منها، فيكون للعشرة ماهيات مختلفة متعددة.

وأما بيان أنه محال: فهو أن ماهية الشيء مالا يتحقق الشيء إلا به، وبه يتحقق. فلو تعددت ماهيات شيء واحد، لكان متحققًا قبل كونه متحققًا، فإن كل واحد منها لا يمكن تحقق الشيء إلا به، وبه يتحقق الشيء فبماهية من المتعدد صار متحققًا لكونها ماهيته، ولكونه الماهية الأخرى ماهية له لا يتحقق إلا بها، لم يكن متحققًا صار به متحققًا. هذا خلف.

ومعنى قولنا: (وبه تحقق) أنه يتحصل به بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده، سوى لوازم الجاعل والجعل، أي يتم للشيء ذاته، فتركبه من جميعها محال، ومن بعضها تحكم، فلا تركب منها، فيتركب من الوحدات.

واعترض على هذا:

أولاً: بأنا نختار تركبه من بعضها، ولا يصح السؤال عن المرجح لهذا البعض، فإن كون شيء جزءًا لشيء لا يعلل، فإن ثبوت أجزاء الماهية للماهية إنما هو لذات الماهية، والجعل إنما يرد بعد تحصل الماهية ماهية. وذلك بكونها بأجزائها.

إن قلت: التحكم في حكم العقل بتعيين الأجزاء، أي لا يمكن أن يحكم العقل بجزئية هذا، دون ذلك.

قلت: كلامنا في نفس الأمر والواقع، هل يمكن أن يتركب من بعضها، أم لا؟ لا أنه هل يمكن أن يعلم ذلك البعض، أم لا؟ ويمكن الجواب عنه: بأن المراد أنا لما علمنا اتحاد ماهية العشرة على كل تقدير، علمنا أن كل واحد ليس جزءًا لها. فإنها لو كانت أجزاء لاختلفت الماهية باختلافها ضرورة، فحكم العقل بجواز أن يكون بعضها جزءًا تحكم في الحكم، أي حكم بلا برهان في مقابلة البرهان.

وثانيًا: بالنقض بأن يقال: تركب العدد من الوحدات دون الأعداد، تحكم أيضًا: لعدم المرجح.

إن قلت: المرجح كون الوحدات موجودة في جميع الأعداد، الأقل والأكثر.

قلنا: هذا سد لباب الحكم بالجزئية، فإن أجزاء السرير مثلا لا يصح على هذا أن يقال: هي الخشب والمسمار، بل لابد أن يقال: هي العناصر الأربعة، إذ هي الأجزاء الموجودة في الكل. وفيه نظر، فإن الوحدات ههنا أجزاء فعلية للعدد، بمنزلة الخشب والمسمار للسرير بخلاف العناصر الأربعة للسرير، فإنما هي أجزاء بالقوة وبالواسطة، فإنا لو قطعنا النظر عن الخشبية لم تتحقق السريرية. ولو قطعنا النظر عن الثلاثية والأربعية، وفرضنا وجود الوحدات من حيث هي وحدات، لكانت السبعة سبعة ألبتة. بل تركب العدد مما تحته، كتركب سرير من سريرين. فارجع إلى الإنصاف من نفسك. هل بعد صيرورة السريرين سريرًا واحدًا، وجعل كل منهما من الآخر، بمنزلة الأجزاء الأصلية، يصح أن يقال: إن هذا السرير

الواحد الكبير مركب بالذات من أسرة؟ أو من خشب ومسمار؟ ولا أظنك تشك في تعين الثاني، وما هنا من قبيله. وإن البداهة حاكمة بتركب العدد من وحداته، فإن العقل لا يعلم من العشرة، إلا الواحد، والواحد، والواحد، وهكذا مجتمعة من غير التفات إلى شيء آخر. كيف لا؟ وإن العدد من عوارض المعدود، فأجزاء العدد ما هو عارض لأجزاء المعدود، وإن المعدود هو آحاد الستة عشر رجلاً مثلاً، فإنك تعد الرجال ستة عشر، لا أنك تعد الجماعات، وإلا لقلت ست عشرة جماعة، وهو خلاف الستة عشر رجلا، فافهم.

* * *

٤١ ـ (قلت: هذا الكلام إنما يتمشى... إلخ).

جواب لما أورده عن أرسطو من أنه لو تركب العدد من العدد الأقل منه، للزم أحد المحذورين التحكم، وكون الشيء الواحد له ماهيات متعددة، كل هو تمام ماهية له.

وحاصل هذا الدفع أن لزوم أحد المحذورين لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته، حتى يلزم: التحكم، أو تعدد الماهية. أما إذا كان محض الوحدات، فلا يتصور أحد المحذورين، وذلك لأن قولك: العشرة مركبة من ستة وأربعة، هو عين قولك: من سبعة وثلاثة، لأن الستة صرف الوحدات بلا اعتبار زائد. والأربعة كذلك. فكأنك قلت في الصورتين: العشرة مركبة من (١) و(١) و(١) و(١) و(١) و(١) و(١) و(١) و(١) و(١). إن سميت جملة بـ (الستة) وجملة بـ (الأربعة) فكأنك سميت جملة بـ (السبعة) وجملة بـ (الثلاثة) والفرق في التسمية فقط. فلا تحكم ولا تعدد في الماهية، حيث لا تخالف بين تركيب وتركيب، لعدم التخالف بين الأجزاء، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد، كالستة والسبعة، نوعًا ممتازًا عن بقية المراتب بخصوصية مادته، أي زيادته ونقصانه. واختلاف الزيادة

والنقصان في الوحدات ليس بصورة مغايرة لموادها التي هي نفس الوحدات. ولا ريب أن شيئًا من الأشياء لا يتميز بمادته، إذ المادة بعد الجنس، والصورة بعد الفصل، والجنس لا يتحصل إلا بالفصل، والمادة لا تتحصل إلا بالصورة. فيكون التميز بالمادة بدون صورة، من خواص الكم المنفصل دون بقية الأشياء.

والعجب كل العجب لصدور مثل هذا الكلام، عن مثل هذا المحقق، مع أنه لما لم يكن إلا محض الوحدات، فلم يكن العدد الأعلى إلا مركبًا من الوحدات الصرفة. فكيف كان هذا مؤيدا لزعمه أن الأعلى مركب من العدد الأسفل. فكأنه بكلامه هذا يريد أن يرجع لفظيّا. فإن القائل بالاستحالة نظر إلى اختلاف أنواع الأعداد، وأنها تخالف الوحدات، والقائل بالجواز نظر إلى أن العدد هو نفس الوحدات بدون أمر زائد أيضًا. ولو يكن يعرض للوحدات أمر آخر، ولم تلحظ إلا بأنها وحدات، لم يكن لها سوى ما هو لازم كونها وحدات، وهو مالها في حد ذاتها، فلم يكن لها أن تختلف آثارها: من كونها عددًا، بعد أن لم تكن عددًا، وبجواز القسمة وعدمه، وبالزوجية والفردية، إلى غير ذلك. مع أن هذه الآثار تترتب عليها، فلا ريب أنه قد عرض أمر سوى مجرد الوحدات. وأيضًا لو لم يكن كذلك. لكنا نتصور الخمسة مثلاً بواحد وواحد، وهكذا على التفصيل، وليس كذلك. إذ لا يمكن تصور الخمسة خمسة، إلا بملاحظة وحدة جامعة لهذه الوحدات، وهي الهيئة العددية الخاصة.

ولعمري.. إنه لا فرق بين الوحدات من غير جامع يحصرها تكون الكثرة به واحدًا، وبين جريد أو خشب بدون هيئة سريرية، وما يشبه ذلك. وهذا بديهي لا يخفي عليه من له أدنى تنبه. وما لم تلاحظ لأشياء متعددة وحدة ما جامعة، لا يصح لك الحكم عليها من حيث هي كل ذو أجزاء، بل من حيث ما يخص كل واحد واحد، كالجيش إن اعتبرته مجموعًا واحدًا، فلك الحكم عليه بالكلية، وعلى الأشخاص بالجزئية، والحكم عليه بأنه قد ملأ فرسخا من الفراغ، وما يشبه ذلك، وإلا فلا كل ولا مجموع إذ ذاك، بل ولا كثرة إلا باعتبار شيء مع شيء، من حيث

وحدة تجمعهما. فإنك لا تحكم على كل واحدة بأنها كثيرة، ولكن تحكم على مجموع الوحدات بأنه متكثر، بعد أخذه بهيئة اجتماعية تجمع وحداته.

والحق أن لكل عدد من الأعداد صورة نوعية بها يمتاز عن الآخر، وحيث إنه من الأمور العرضية.

فليكن فصله أمرًا عرضيًا هو الهيئة الخاصة التي بها صار عددًا ترتبت عليه آثار مخصوصة. مثلاً تقول ـ في تمييز الثلاثة ـ: كثرة فردية تباين الأربعة فما فوقها، أو ما يشبه ذلك. وقس عليها سائر المراتب. ولا ضرورة تلجئنا إلى أن يكون العدد الأعلى مركبًا من الأدنى، حتى نرتكب أمثال هذه التكلفات.

إن قلت: كيف يسوغ لك أن تذهب إلى أن العدد الأعلى غير مركب من الأدنى؟ وقد أطبق الرياضيون على أن الستة عشر مثلاً، تنقسم على أربعة، والخارج من القسمة أربعة. فهذه الأربعة التى هي خارج القسمة قسم الستة عشر، ومعلوم أن الانقسام ليس انقسام الكلي إلى جزئياته، فهو الانقسام إلى الأجزاء. فالأربعة جزء الستة عشر.

قلت: الأربعة، أربعة أجزاء الستة عشر، لا جزء واحد هو أربعة. فكأنك قلت: ما يخص الواحد، أربعة أجزاء من ستة عشر، كما يصرح به نفس الرياضيين. وليس تعتبر الآحاد عددًا، إلا إذا قر أمر الذهن على اعتبار وحدتها، وأن لها استقلال المرتبة. فعند انتهاء الذهن في اعتبار الآحاد، ونظره إلى ما تحصل عنده منها مجتمعة، تتحقق مرتبة العدد إلى أي حد وصل، تعالى إلى ما لانهاية، أو تدانى إلى الواحد.

* * *

٤٢ ـ **(والعجب... إلخ).**

أقول: يتعجب من قول هذا البعض: إن العدد محض الواحدات ولا صورة

نوعية له، مع القول بعدم تركبه من الأقل منه، إذ لا محذور فيه حينئذ، فإن المحذور إنما يلزم لو كان العدد له صورة نوعية، وحيث قال بأنه لا صورة له، فكيف يقول بعدم تركبه من العدد الأقل منه.

والعجب للشارح، فإن المحذورات لم تنحصر فيما ذكره، كما سمعت فيما تقدم. وأيضًا ليس مراد هذا البعض أن العدد ليس له صورة نوعية أصلاً، بل مراده مراد أرسطو من أن أجزاءه ليست أنواعًا لها صور، بل محض وحدات كما يفهم من ذوق عبارته، من أن العدد محض الوحدات، وليس فيه صورة نوعية، أي ليس يدخل في أجزائه الصور النوعية المحصلة لأنواع الأعداد، وإن كان لنفس العدد المركب من الوحدات صورة نوعية، على ما بيناه سابقًا.

* * *

٤٣ ـ **(ومن البين... إلخ).**

معناه ظاهر، وفيه نظر، فإن واحدًا وواحدًا جزآن لواحد وواحد، لا جزء واحد. فكأنه حصل له الاشتباه.

* * *

٤٤ ـ **(ثم عدم تركب... إلخ).**

أقول: يريد أن يقول: على فرض تسليم أن العدد لا يتركب من الأقل منه، فلا يرد علينا نقضًا فيما نحن فيه، فإن التطبيق في المجموعات إنما يحتاج فيه إلى كون المعدود مركبًا من المعدود الأقل، لا كون العدد كذلك. وكون العدد ليس مركبًا من العدد الأقل، لا ينافي كون المعدود مركبًا، وهو كاف في غرضنا، فإنا نعلم بالبداهة أن زيدًا وعمرًا، جزآ زيد وعمرو وخالد، فإن مجموع زيد وعمرو ـ أي معروض هذه الهيئة الاجتماعية، الذي هو عبارة عن الذاتين في أنفسهما ـ مغاير

لمجموع الثلاثة، أي ذواتها، بقطع النظر عن هيئتها الاجتماعية. وليس المجموع الأول، الذي هو مغاير للثاني، عينه بالبداهة، ولا خارجًا عنه أيضًا بالضرورة، وما ليس بعين ولا خارج، فهو داخل، إذ لا رابع لها، والداخل جزء.

وفيه نظر.

أولاً: لأن كون المعروض منقسمًا إلى أجزائه، وبحيث يعتبر ذا أجزاء، وغير ذلك مما يشبه هذه العوارض، لا يصح أن يكون له إلا بالتبعية للعدد، لما هو شائع على ألسنة الخواص والعوام من أن القابل للقسمة بالذات هو الكم، والكم ههنا العدد، وحيث كان العدد لا ينقسم إلى الأعداد التي هي أقل منه، فليس مركبًا منها، فالمعروض ـ أي المعدود ـ كذلك.

وثانيًا: لايشك عاقل في أن ذات زيد وعمرو ـ في أنفسهما، بقطع النظر عن اجتماعهما، أي عن الهيئة الاجتماعية ـ خارجان عن ذوات الثلاثة، بقطع النظر عن أن يجمعهما مجموع واحد، إذ الذوات لذاتها خارج بعضها عن بعض، اللهم إلا بملاحظة هيئة بينها، فحينئذ المعروض بدون الهيئة، خارج ليس بجزء، إذ لا جزء إلا لكل. ولا كل، لعدم اعتبار الكلية، أي لعدم ما به يكون الكل كلا، وهو العلة الصورية.

ثم لا يخفى أن هذا الكلام الباطل من أوله إلى آخره، في الاحتجاج على تناهي النفس الناطقة، وهو متوقف على عروض العدد من أصله، للمجردات، وفي عروضه لها كلام، فكان الواجب عليه أن يبين: أولاً: هل يعرض العدد للمجردات؟ ثم يتكلم في المجموعات، وتركب العدد، وغير ذلك، مما أتي به.

* * *

٤٥ ـ (وعلى ذلك ينبني ما اختاره بعض المحققين. . . إلخ).

أقول: قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا

واحد. وألحقوا هذا الحكم بالبديهيات، ونبهوا عليه ببعض تنبيهات: منها ما ذكره الشيخ الرئيس في [الإشارات]، حيث قال، في نمط (الصنع والإبداع): (مفهوم أن علة ما، بحيث يجب عنها (أ) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب). وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة. فإما أن يكون من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعًا، فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة، مختلفين إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معًا، ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة).

وتحقيقه: أن العلة التامة يجب أن يكون بينها وبين ذات المعلول خصوصية لا تكون لها مع غيره، وإلا لكان صدوره عنها ترجحا بلا مرجح، فإذن علة شيء بما هي علته، لا تكون علة شيء آخر، فإذا صدر عن شيء واحد معلولان، فقد كان غير واحد، فإن للمعلولين خصوصيتين بالضرورة، وهما أنما يكونان لعلتين، كما سمعت.

وقد تقرر لديهم أيضًا أن الواجب الأول واحد من جميع الوجوه، ليس في جهة التعدد، لا في الذات، ولا في الصفات. وإذ كان كذلك، فلا يصدر عنه إلا واحد، إذ لو صدر عنه اثنان، لكان له حيثيتان حقيقيتان هما مبدأ المعلولين بالضرورة، والمفروض وحدته من جميع الوجوه. ثم إنهم في بيان أنه كيف تصدر الكثرة عن الواحد، ذهبوا إلى أن الواجب الأول صدر عنه معلول واحد، ثم إن ذلك المعلول بصدوره عن الواجب تحقق له ثلاث جهات بثلاثة اعتبارات، فباعتباره مع علته، كان له جهة الوجوب بالغير، وباعتبار وجوده مع ماهيته، كان له جهة الإمكان، وباعتبار نفس ذاته موجودة، له جهة الوجود وبتلك الجهات صح اختلاف الصادرات عنه.

وأورده عليهم الإمام الرازي أن الاعتبارات لا يجوز أن تكون مبدأ لوجودات

حقيقية بالضرورة، فإن العلة أرقى من المعلول في الوجود، لا أدنى منه. على أنه لو كانت الاعتبارات كافية، فللواجب تعالى اعتبارات كثيرة: ككونه واجب الوجود؛ وعاقلاً لذاته، وغير ذلك، فكان يصح صدور الكثرة عنه. فحقق المحقق الطوسي أن ذلك التعدد ليس من قبيل التعدد الاعتباري، بل المعلولات المتكثرة مستندة إلى الأمور الحقيقة الوجود، وذلك أن الشيخ قال في [الإشارات] في (نمط الغايات) بعد كلام كثير: (ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين. وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول، لأنه واحد من كل جهة، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة، واعتبارات متكثرة، كما مر. وغير ممتنع في معلولاته. فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، وأمكن أن يصدر عن معلولاته). فقال المحقق المذكور (فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال).

وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول:

إذا فرضنا مبدأ أول، وليكن (أ) وصدور منه شيء واحد، وليكن (ب)، فهو في أولى مراتب معلولاته. ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء، وليكن (ج). وعن (ب) وحده شيء، وليكن (د). فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر. وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر، صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء. ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء. وبتوسط (د) وحده ثان. وبتوسط (ج د) ثالث. .وبتوسط (ب ج) رابع. وبتوسط (ب د) خامس. وبتوسط (ب ج د) سادس. وعن (ب) بتوسط (ج) سابع. وبتوسط (د) ثامن. وبتوسط (ج د)، معًا تاسع. وعن (ج)، وحده، عاشر. وعن (د)، وحده، حادي عشر. وعن (ج د)، معًا، ثاني عشر. وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب. ولو جوزنا أن يصدر عن السافل، بالنظر إلى ما فوقه،

شيء، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات، التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة أضعافًا مضاعفة. ثم إذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة، عن مبدأ واحد.

وإذا ثبت هذا فنقول: إذا صدر عن المبدأ الأول شيء، كان لذلك الشيء، هوية مغايرة للأول بالضرورة. ومفهوم كونه صادرًا عن الأول، غير مفهوم كونه ذا هوية ما. فإذن ههنا أمران معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأول، وهو المسمى بالوجود. والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود، وهي المسمى بالماهية. فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئًا، لم يكن ماهية أصلاً. لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها، لكونه صفة لها. ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود، عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها، وإذا قيست لا وحدها، بل بالنظر إلى المبدأ الأول، عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهية، بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول. ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود، بالإمكان والوجوب. وأيضًا إن اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول قائمًا بذاته، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته. وإذا اعتبر ذلك له مع الأول، لزمه أن يكون عاقلاً للأول. فهذه ستة أشياء: وجود، وهوية، وإمكان، ووجوب، وتعقل للذات، وتعقل للمبدأ. واحد منها في أولى المراتب، هو الوجود. وثلاثة في ثانيتها هي: الهوية اللازمة للوجود. وأما باعتبار مغايرته للأول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول، واثنان في ثالثتها: وهما الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود. والتعقلان في ثالثتها. واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضامنًا والتزامًا، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة، ليس بالحقيقة إلا واحداً. والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة.

والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل. والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدئه.

فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الأول. والأولى والثانية يشتركان في أنهما حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه، وهما المرادان من قول من ذكر التثنية. انتهت عبارته في هذا البيان.

فهذه جهات حقيقية يصح أن يصدر بتوسطها معلولات حقيقية.

قال الشارح: إن هذا البيان موقوف على ما فهم من قوله: (فإن مجموع زيد وعمرو... إلخ). من أن للمجموع وجودًا وتحققًا حتى يحكم عليه بأنه داخل أو خارج، وأن وجود المجموع الأصغر غير وجود الأكبر وأنه مع متمم الأكبر تمام الأكبر فيكون جزءاً منه ووجه بناء هذا البيان عليه للمجموع وجود، لم يكن ثم إلا وحدات صرفة (أ)و(ب) مثلاً. وكل واحدة منهما لا تعدد فيها بوجه، فما يصدر عن (أ) إلا واحد وهو(ب) ولا عن (ب) إلا واحد هو (ج)، لعدم تحقق شيء ثالث يصدر عنه (د) في مرتبة (ج). فلابد من القول بأن لمجموع (أ) و(ب) وجوداً، وعنه يصدر (د) في مرتبة(ج). ولو لم يكن وجود الأصغر مغايراً للأكبر، لما كان لتوسط مجموع (ج) و(ب) حكم سوى مجموع الثلاثة.

ونقول: فيه نظر، فإنه إن أراد أنه لا بد أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه، فلا نسلم بناء قول المحقق عليه، إذ قول المحقق موقوف على أن لكل من (أ) و(ب) دخلاً في تحقق (د)، أي كل منهما جزء علة له. وهذا لا يتوقف إلا على وجود(أ) ووجود (ب) فقط، لا على أن يكون لهما تحقق ثالث. وإن أراد بتحقق المجموع تحقق نفس الأجزاء، فهذا لا نزاع فيه لأحد، وبناء البيان عليه ظاهرة إذا ما لم يكن (أ) و(ب) لم يكن يصدر عنهما ثالث. ثم لا يخفى ما في عبارة الشارح، من عدم المطابقة للمرام.

٤٦ - (وعلى هذا ينبني البرهان المشهور على إثبات الواجب . . . إلخ) .

أقول : قد برهنوا على إثبات الواجب ببراهين كثيرة . منها : ما يتوقف على إبطال الدور والتسلسل ، ولا غرض لنا به . ومنها : ما لا يتوقف على ذلك . فمما لا يتوقف على ذلك برهان مشهور ، حاصله : أن الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره البتة ، فلابد لكل ممكن من الممكنات من علة ، فإن انتهت الممكنات إلى واجب الوجود ، فذلك المطلوب ، وإلا ، بأن ذهبت إلى غير النهاية ، فكل واحد منها معلول لما قبله ، وعلة لما بعده ، فكل واحد منها ممكن ، وإذا كان كل واحد ممكنا ، فجملة السلسلة ممكنة ، فتطلب علة ، فتلك العلة : إما نفس الجملة ، وهو محال ، لأن الشيء لا يكون علة لنفسه ، أو جزء الجملة ، وهو محال أيضًا ، لأنه يستلزم أن يكون الشيء علة لنفسه وللعلة ، إذ كان ذلك الجزء علة لجميع السلسلة ، وإما خارج عن الجملة ، والخارج عن جملة الممكنات واجب بالذات ، فثبت المطلوب .

ولا قدح في هذا البرهان إلا بأن يقال : نختار أن المجموع مستند إلى جزئه ، بمعنى أن كل واحد من الآحاد فهو موجود بعلة هي معلولة لما قبلها إلى غير النهاية ، فتلك الأجزاء مؤثرة في وجودها إلى غير النهاية ، ووجودات الأجزاء علة في وجود المجموع ، وكل جزء فوجوده جزء لعلة ذلك المجموع ، ومجموع الوجودات علة لمجموع الأجزاء ، إذ لا يتحقق مجموع إلا بتحقق أجزائه ، وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع[1] .

وهذا البرهان - بحيث لا قدح فيه إلا بهذا الوجه - إنما ينبني على أن المجموع الأعلى مركب من الأدنى منه ، فيكون الأدنى جزءًا ، فيدخل تحت الترديد المذكور في البرهان ، ويكون الترديد حاصرًا . أما لو لم يكن المجموع الأعلى مركبًا من

(١) (أو بأن يقال إن المجموع إنما ينال وجوده بوجود آخر جزء منه ، وهو قبله مفقود ، فموجد الجزء الأخير هو الذي يكون معطيًا للمجموع وجوده . وجاز أن يكون موجد الجزء الأخير ما قبله من الممكنات . وهكذا يقال في المجموع الذي قبل الأخير ، إلى غير النهاية) . **عبده** .

الأدنى، ولم يكن الأدنى جزءًا، فلا يكون الترديد في البرهان حاصرًا لوجود شق رابع، وهو أن لا يكون عينًا، ولا خارجًا واجبًا، ولا جزءًا. وهو أن يكون المجموع الأدنى. فيجوز أن يكون هو العلة للجملة، فيأتي القدح في البرهان، بما سوى القدح المذكور، مع أنه لا قدح فيه إلا القدح المذكور.

وفي كلام الشارح هذا نظر ظاهر، فإن ما يبطل به كون الجزء الواحد علة، يبطل به كون الأجزاء الكثيرة علة. فلنا أن نريد من شق كون العلة جزء الجملة، ما هو أعلم من الجزء الواحد، والأجزاء المتعددة، والمحال عليه ظاهر. والقدح المذكور إنما هو باختيار هذا الشق على أي حال، فلا يحتاج إلى بناء البرهان ـ بالحيثية المذكورة ـ على اعتبار المجموع جزءًا واحدًا، بل أجزاء كثيرة، فافهم[1].

٤٧ ـ **(فعلم. . . إلخ).**

أقول: قد علمت مما قاله ورتبه أن المتعدد الأقل جزء من المتعدد الأكثر، وما يتوهم من أنا لا نرى العدد إلا الآحاد الصرفة، وهم فاسد مخالف لحكم العقل، فإن البداهة حاكمة بأن الخمسة جزء العشرة، وغير ذلك. ولعل كلام الشارح هو الفاسد بالبداهة، فإن العقل عند تصور العشرة حاكم بأن ليس إلا آحادًا، وهيئة اجتماعية انتزاعية، وإلا لكان بحضور العشرة في الذهن، تحضر الخمسة أو الثمانية، أو غيرهما، وليس كذلك. وقد علمت ما في كلامه من الخبط فتذكر.

٤٨ ـ **(فإن قلت: فعلى ما ذكرت. . . إلخ).**

أقول: يريد أنك قد أطلت فيما سبق، وأجدت القول في أن تحقق جملة غير متناهية محال على كل حال، اجتمعت في الوجود، أم لا، ترتبت، أم لا. وهذا

---

(١) (وقد قرر المتأخرون هذا البرهان على الوجه الذي قرر به الشارح، فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض. وليس تقريرهم هذا إلا مسخًا للدليل وتشويهًا لوجهه، وسيأتي ذكره على وجه سهل لاقدح فيه إلا بسوء الفهم، ورداءة القريحة، وجحود الطبيعة). عبده.

يعارضه ما تقرر في مدارك أصحابنا، بل وغيرهم، من أن معلومات الله غير متناهية، فإن الكلام على ما ذكرت يأتي في تلك المعلومات ويجري فيها برهان التطبيق، فإما أن نقول بتناهي المعلومات، وهو خلاف الحق، أو يتخلف مقتضى البرهان، فيكون البرهان باطلاً. فأين السبيل؟

والواجب المشار إليه بقوله(قلت: لو كان... إلخ) هو أنَّ ذلك إنما يلزم لو كان علم الواجب بالأشياء غير المتناهية بصور مفصلة متباينة متمايزة موجودة في العالم العلمي، كل على حدة، فإنه حينئذ يصح فرض السلاسل، والتطبيق، وسوق البرهان، ونحن لا نلتزم أن يكون علم الواجب تعالى كذلك، لجواز أن يكون علمه تعالى واحداً بسيطًا محيطًا بجميع التفاصيل، بدون وجودها مفصلة بنحو من الوجود، وذلك بأن يكون بصورة واحدة، هي مرآة لغير المتناهي، بحيث ينطوي علم غير المتناهي في تلك الصورة، أو بأن يكون علم غير المتناهي، منطويًا في علمه تعالى بذاته، إذ حيث كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم التام بالمبدأ، علم تام بالصادر، بمعنى أن العلم بالصادر منطو في العلم بالمبدأ، فعلمه بذاته علم بجميع الممكنات، بمعنى أن ذلك العلم مشتمل على هذا، وهذا منطو فيه، فهو علم إجمالي لا تفصيلي، كما ذهب إليه كثير من أهل النظر، فليس للمعلومات في العلم تعدد، وإذ لا تعدد فلا تطبيق، كما أشرنا إليه.

ولأجل أن علمه تعالى واحد بسيط، اختلفت عبارات المعبرين فيه، فمن قائل - وهم الحكماء -: إنه إجمالي. ومن قائل: بأنه لا يعلم الأشياء غير المتناهية، بمعنى أنه ليس هناك صور التفاصيل. وليس من رأي الشارح القول بأن للباري تعالى علمًا تفصيلاً سوى هذا العلم الإجمالي، حتى يرد ما أورده عبد الحكيم من أن الجواب لا يحسم مادة السؤال، بل يقول: إن علمه بغير المتناهي ليس إلا هذا الإجمالي فقط. وله في التفصيلي كلام لم يذكره هنا.

وما تعطيه الألفاظ هنا، وفي غير هذا المحل كلفظ (إجمالي) و (كلي) ونحو ذلك من أنه علم لا يتعلق بدقائق الأشياء وجزئياتها، إنما هو على متعارف العامة في

استعمالها. أما أهل العلم من النظار، فلا يمر هذا الوهم بخواطرهم، وإنما يعنون ـ إذا قالوا ـ ويفهمون ـ إذا قيل لهم ـ: نحوا أعلى وأجل من كل ما يسمى علمًا. وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله. وقد يأتي. وقد بسطنا الكلام فيه بسطًا إجماليًا، في رسالتنا (الواردات) ولعلنا نأتي على غايته في كتاب آخر.

***

٤٩ ـ (فإن قلت: معلومات الله... إلخ).

أقول: إيراد على قوله (إنما يلزم ذلك لو كان علم الله... إلخ) حاصله: أنه لا مدخلية لكون العلم بسيطًا أو غير بسيط فيما نحن فيه، فإن الكلام في المعلومات، لا في العلم، فسواء كان العلم بسيطًا أو غير بسيط، يأتي الإشكال في المعلومات، ولم يتبين حصر وروده في كون العلم تفصيليًا. وحاصل الجواب المشار إليه، بقوله: (قلت على تقدير...) أن نعم إن الكلام في المعلومات، ولكن ماذا تريد من جريان البرهان فيها؟ فإن كنت تقول: إنه يجري فيها موجودة في الخارج ـ بمعنى أنها لو وجدت في الخارج غير متناهية لجرى فيها البرهان ـ فمسلم. والتناهي لازم لجريان البرهان، فيلزم أن يكون لها أول في المبدأ، وإلا لكانت غير متناهية. وإذا تحققت الأولية من جهة المبدأ كان العالم بأسره حادثًا، ولما ثبت حدوثه، ثبت أن المعلومات الواقعة في عالم الخارج متناهية، وإنما هي غير متناهية فيما لا يزال ـ لا بمعنى أن الخارج يحصرها، على أنها غير متناهية، بل بمعنى أنها لا تقف عند حد، وكا ما احتواه الخارج منها فهو متناه ـ والبرهان إنما يجري فيما أتى عليه الوجود بأي نحو، فقد قبلنا جريان البرهان فيها، موجودة في العلم، فهي في العلم موجودة بوجود واحد بسيط، لا تكثر فيه بوجه، بناء على ما بينا أنها معلومة بصورة واحدة، إجمالية، لا تفصيل فيها ولا تمايز، فاندفع الإشكال بحذافيره، وانقطعت مادة الشبهة في ورود المعلومات نقضا على براهين الشارح، فإن المعلومات لا تتمايز ولا تتعدد تعددًا يفضي إلى جواز التطبيق إلا في عالم الخارج، ومقتضي البرهان فيها إذ

ذاك مسلم التحقق. ووصفها بعدم التناهي إنما هو بمعنى (اللاتقفية) وهو لا ينافي استحالة التسلسل، فإن كل ما دخل تحت الوجود ـ على أي نحو فرضته ـ فهو متناه وكان على الشارح أن يتم الكلام على هذا الوجه الذي قررناه، فإن في عبارته ما يوهم إيهام الغلط.

* * *

٥٠ ـ (واعلم أن المتكلمين . . إلخ).

أقول: يريد أن يذكر ما أجاب به بعض القوم عما أورده بقوله (فإن قلت: فعلى ما ذكرت . . . إلخ) من النقض بالمعلومات غير المتناهية. ويبين فساد هذا الذي أجابوا به. وحاصل ما أجابوا به: أنه لما تقرر لدى المتكلمين نفي الوجود الذهني ـ أي وجود الحقائق بوجود علمي، سوى الوجود الخارجي ـ وثبت بالبرهان أن الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات أزلا، فالممكنات بأسرها معلومة له تعالى، وإن لم توجد في علمه تعالى، وهي قبل وجودها الخارجي لم تكن خارجية، فلا تحقق لها بوجه من وجوه التحقق، فلا يمكن جريان التطبيق فيها، حتى يلزم أحد المحذورين: فإنها لا وجود لها، غير متناهية، لا في العلم، لعدم الوجود الذهني، ولا في الخارج، لحدوثها بأسرها، وإن كانت لا تقف عند حد، إذ كل ما وجد منها في الخارج متناه. ولما أورد عليهم أن من المحال التعلق بين ذات العالم وبين ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه ـ لا في الذهن، ولا في الخارج ـ فإن التعلق إضافة لا تتحقق إلا بطرفين، بحكم الضرورة العقلية، التجأوا إلى القول بأن صفة العلم قديمة، وتعلقها حادث.

وحاصل ما بين به الشارح فساد هذا القول: إن هذا الذي تخلصوا به ـ أي أن العلم قديم. وتعلقه حادث ـ قول بأن الممكنات ليست بمعلومة له تعالى في الأزل، فإن الشيء لا يكون معلومًا لعالم، إلا أن يكون ذلك الشيء حاصلاً عند هذا العالم، بأي نحو من الحصول، ويكون علمه متعلقًا به، ومجرد كون العالم متصفًا

بصفة، هي مبدأ لأن ينكشف له المعلوم، بعد التعلق، لا يكفي في كونه عالمًا بذلك المعلوم، بل لابد من التعلق. وهذا من أحكام الضرورة أيضًا.

وإذا كان التعلق حادثًا، كان علم الواجب بالأشياء حادثًا، فيكون الواجب تعالى غير عالم بالممكنات أزلاً، وإنما يعلمها عند حدوثها. وهذا قول قال به أبو الحسين البصري من المعتزلة، وتبعه السلف والخلف، ورمي به البرهان في وجه قائله، فإن البرهان قد قام على أن الواجب تعالى عالم بالأشياء أزلاً وأبدًا. فما أجابوا به والتجأوا فيه إلى مثل هذا القول، فرار من محال، ووقوع في أشنع منه.

واعلم أن تميز شيء عن شيء إنما يكون باختصاص أحدهما بما ليس للآخر. إذ لو لم يكونوا أصلا، أو كان لكل تمام ما للآخر، لم يكن امتياز، إذ على الثاني هما عينان لا غيران، وعلى الأول لا موضوع حتى يقع وصف التمايز عليه، فمن المحال تمايز الحقائق حتى تنحو نحوًا من التحقق، وليس لنا إلا: الخارج، والذهن، فما لا تحقق له فيهما، لا تميز له، فلا يتعلق به العلم، فإن العلم انكشاف أو يستلزمه، فيطلب منكشفًا، وكيف يكون منكشفًا وهو تحت أستار بحت العدم، وفي خفاء محو امتيازه عن غيره؟ وإن القول بأن للمعدومات الممكنة ثبوتًا في الخارج، وإن لم يكن وجودًا، أو بأن للمعلومات صورًا لازمة لذات الواجب، وإن لم تكن مساوية للممكنات في الحقائق النوعية، لا ينفع في الجواب، لجريان البرهان في الثابتات، وصور المعلومات، ويلزم أحد المحذورين.

وإن المكابرة القائلة: لا يستحيل تعلق العلم بالمعدوم الصرف، وأن الاستحالة موردها غير التعلق العلمي، ناشئة عن الجهل وارتكاب سبيل السفسطة، فإن من البديهي، أن العلم إنما هو ما يستلزم حضور المعلوم عند العالم، بأي نحو من الحضور، وإن بوجه، على التفاوت في العلم، سواء كان بذاته أو بمثاله، فإن لم يكن المعلوم حاضرًا لدى العالم، بنحو من الأنحاء أصلا، ومع ذلك قيل: إنه معلوم، فقد قيل: إنه معلوم ومجهول، أو حاضر وغير حاضر. والعجب..!!

هل يقال: علمت ما لم ينتسب إلى ذاتي بنحو من أنحاء النسبة؟ وإن القول بأن البرهان إنما يجري في الموجودات الخارجية هوس، لدوران رحى الاستدلال على التحقق. والموجودات العلمية من الأمور الحقيقية القائمة بذات العالم، أو بذاتها على أي وجه عقلتها، والعدد يعرضها لمكان الكثرة، فالبرهان يعتمدها. وفيما ذكره الشيخ مندوحة عن كل ما ذكر.

٥١ ـ (فإن قلت: العلم الاجمالي ليس علما بالفعل. . . إلخ).

أقول: إلزام له بمثل ما ألزم على المتكلمين. حاصله: كما لزم على المتكلمين أن الباري تعالى ليس عالما بالممكنات أزلاً، وإنما هو بقوة أن يعلم، فقد لزم ذلك ما ذهبت إليه في قولك: إن علم الباري تعالى إجمالي. فإن العلم الإجمالي علم بالتفاصيل بالقوة، فإن تفاصيل الأشياء ليست لديه، وإنما الحاضر عنده صورة واحدة إجمالية، فهي المعلومة والتفاصيل مجهولة، وإنما هو بقوة أن يعلمها.

وقوله: (قلت. . إلخ) إشارة إلى جواب هذا الإلزام. وحاصله أنه قد حقق في فني الكلام والفلسفة أن العلم الإجمالي علم بالفعل، وتمثلوا له بعلم المسئول بجواب المسألة، بعد السؤال، فإن المسئول قبل السؤال ليس بملتفت إلى الجواب بالمرة، وليس الجواب بحاضر عنده، فهو بقوة أن يعلمه، فإذا سئل قبل حضر عنده الجواب، فصار عالـمًا به، بعد أن كان بالقوة، وليس بعد القوة إلا الفعل، فقد صار عالـمًا بالفعل، إلا أن تفاصيل المقدمات من صغراها وكبراها، وهيئة التركيب، ليست من التفصيل والتمايز ـ بحيث تستقل كل صورة منها بوجودها الذهني منفصلة عن الأخرى ـ بل هي حاضرة كلها بصورة واحدة بسيطة. ثم إذا أخذ في البيان، أخذت الصور تنشأ في ذهنه، على الترتيب والتفصيل. فالعلم الإجمالي بالجواب علم به بالفعل. لا بالقوة، وهذا العلم الإجمالي الوحداني ـ الذي هو التعقل البسيط عند الحكماء ـ هو الواجب للمبادئ العالية، وهو المبدأ للصور التفصيلية: الخارجية، والذهنية، في المدارك السفلانية. فلو لم يكن هذا التعقل

البسيط، علماً بالفعل، لما صح كونه مبدأ للتفاصيل، فإن التفاصيل إنما تنشأ بعد العلم بها، فما نشأت عن المبادئ إلا بعد علمها بها، وليس لها إلا الإجمالي، فهو علم بها بالفعل، ولكونه مبدأ للصور بحيث لا تنشأ الصور إلا بعده، سموه (خلاقًا للصور)، وإلا فالقائم هو به، هو (الخلاق) لا هو.

وهذا التعقل البسيط إن كان وصفًا لنا، فهو الذي يسميه الحكماء (عقلاً مستفادًا)، الذي هو في المرتبة الرابعة من مراتب النفس، لأنه مستفاد من المبادئ العالية، لقبولنا واستعدادنا، وإفاضتها علينا، وإشراقها. ثم التفصيل يقع في النفس، من حيث هي نفس ـ أي مدبرة للبدن متعلقة به ـ فالعلم يفاض عليها إجماليا، وبتنزله إلى قواها المقتضية للتفصيل يكون تفصيليًا. فليس يبعد منك أن تقول على سبيل التجوز: العلم الإجمالي فينا، خلاق للصور التفصيلية المتمايزة في أذهاننا.

هذا تقرير ما للشارح في هذا المقام، على وجه لائق. بقي لنا مع الشارح كلام فيما اختاره، فاسمع قوله: (إن علم الباري تعالى واحد بسيط ليس بصور مفصلة)، إن كان أراد به أن بصورة واحدة إجمالية. مشتملة على الصور المفصلة، كما يرشد إليه كلامهم في العلم الإجمالي، وأنه علم بالفعل ويفيده كلامه، فيما يأتي فنقول: ما كنه هذه الصورة التي اشتملت على جميع الصور؟ هل هي مفهوم كلي يشمل جميع المفاهيم؟ كمفهوم الممكن، أو مفهوم العالم، أو ما يشبه ذلك من المفاهيم الشاملة، بحيث يكون ذلك المفهوم حاضراً عنده، حاكيًا كل ما تحته بكليته الإجمالية؟ أو هي مجموع صور المعلومات، من حيث هي مجموع، بحيث تكون جميع الصور حاضرة عنده، ولكنه يعلمها بهيئتها الاجتماعية، لا بصورها التفصيلية؟

فإن كان الأول فالعالم بمفهوم واحد فقط، لا يصح أن يقال: إنه عالم بجميع ما اشتمله هذا المفهوم بالفعل من كل وجه، بل يقال: إنه علم جميع ما اشتمله بوجه

ذلك المفهوم فقط، وإلا فنحن نعلم مفهوم الممكن - أي أن هذا المفهوم حاضر في أذهاننا - فهل يقال: إننا نعلم جميع الممكنات بمجرد تصورنا لمفهوم الممكن؟ ولو صح ذلك فقد استوى علمه وعلمنا من هذه الجهة، وزدنا عليه تفاصيل كثيرة، فإن لدينا من التفاصيل ما ليس عنده على هذا الرأي. فيلزم أن يكون الواجب تعالى عالـمًا بالأشياء على وجه لا يضر الجهل به، وغيره عالم بحقائق الأشياء ولوازمها على ما هي عليه. فإن العالم بشيء من وجه في الحقيقة، ليس عالما بذلك الوجه، وسائر الوجوه لديه مجهول.

وإن كان الثاني فلا يفيده في التخلص من التسلسل، فإن مجموع الصور غير المتناهية، مشتمل على أجزائه، وهي تلك الصور بالضرورة، فهي وإن لم تكن ملتفتًا إليها بالذات، فهي حاضرة عنده بأسرها في الواقع، وقع الالتفات أم لا. والعدد يعرضها من حيث ذاتها، فيجري، فيها البرهان، تكون المعلومات متناهية، أو ينتقض البرهان.

وأيضًا يلزم جهل الواجب - عز اسمه - بتفاصيل الأجزاء والجزئيات، وعدم التفاته إليها، وذلك مما يجب تنزيهه تعالى عنه. فإن كان يريد من الصورة الإجمالية غير ذلك، فليبينه حتى نتكلم معه فيه، وإن كان أراد بقوله المذكور - أي أن علمه تعالى واحد بسيط - ما صرح به هو في بعض رسائله - نقلا عن الحكماء - حيث قال: (الذي يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أن ذاته تعالى علم بذاته، وعلم بمعلولاته إجمالاً، فعلمه علم بذاته، باعتبار، وبمعلولاته باعتبار آخر، والحيثية الأولى، علة للحيثية الثانية، فعلمه بذاته - من حيث إنه علمه بذاته - علة لعلمه بغيره، وكما أن العلم الإجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي، كذلك العلم الإلهي الإجمالي، مبدأ للصور التفصيلية، في الخارج، وفي المدارك السفلانية، والنفسانية) انتهى.

وذكر غيره عن الحكماء أيضًا، حيث قالوا: (العلم بالعلة يستلزم العلم

بالمعلول، وعلم الذات عين الذات، وهو واحد بسيط، فالعلم بالمعلولات كذلك. فإنه هو).

فنقول: إنه غلط وارتباك، فإن العلم بالذات ليس هو العلم بالمعلول، كما يعلم من تقرير الدليل، بل يستلزمه، واللازم غير الملزوم، فللذات علمان: علم بذاتها، وعلم بمعلولاتها، والأول علة للثاني، كما قال: ثم إن المعلولات متساوية الأقدام في لزومها للذات، من حيث هي معلولات، فيجب أن تكون بأسرها معلومة له تعالى، لما علمت أن العلم بحقيقة العلة، يوجب العلم بحقيقة المعلول، كما أن المعلولات معلولات له تعالى، كما هي مفصلة، فيجب أن يعلم حقائقها مفصلة بعين هذا الدليل الذي ذكره أي أن العلم بالذات يوجب العلم بالمعلولات.

وقوله: (قد حقق في موضعه أن العلم الإجمالي علم بالفعل)، نقول عليه: ما زعمه محققًا، غير محقق، فإن المسئول بعد السؤال إنما قد حضر عنده جهة الجواب، أي منشأه ومأخذه، وأما نفس الجواب فلم يحضره، ثم بأخذه في تفصيله يلتفت إلى تركيب ما يأخذه من ذلك المأخذ، فتحضر لديه المقدمات مفصلة، فيتكلم بها، على طبق علمه بها، وإنه قبل هذا الالتفات، يجهل هذا التفصيل والترتيب المخصوص، وغيره، ولذلك يفكر عند التفصيل كيف يحكم الترتيب، وربما ظهر له خطأه في ظنه أن مأخذ الجواب مأخذ له.

فإن كان علم الباري تعالى إجماليًّا بهذا المعنى، فهو ليس بعالم بتفاصيل الممكنات وآحادها، بل علم علمًا قد يحصل منه علم هذه الممكنات. وهذا جلي.
وأما تشبثه بأذيال الحكماء في قولهم: (إن علوم المبادئ العالية تعقلات بسيطة، وهي مبدأ للصور التفصيلية). فلا يجد به نفعًا، أما أولاً: فلأنا نتكلم معهم، كما نتكلم معه. وأما ثانيًا فلأن ما نقله الشارح عنهم، شيء قد قرره المتأخرون، وما حققوه حق التحقيق، بل أدرجوه تحت المقولات اللفظية، وإن كان له مأخذ من قول حكيم محقق، لكن لا على ما فهموه، وليس هذا محل بيانه. فما اختاره الشارح هو بعينه مذهب المتكلمين ـ الذي شنع عليهم فيه ـ أو قريب منه. وقد شنع

عليهم أزيد من هذا التشنيع في [رسالة الزوراء] إلا أنه لم يخالفهم إلى العلم الإجمالي، بل خالفهم إلى سفسطة نحاها بعض المتصوفة، وهي أن الزمان شأن واحد من شؤون الحق تعالى، والزمانيات مرتسمة فيه، وقد برز ذلك الشأن عن الحق تعالى بما فيه، أزلاً، فالزمان بما فيه حاضر لديه تعالى أزلاً وأبداً، إذ ليس عند ربك حال، ولا ماض. ولا استقبال، لتنزهه عن أن يحكم عليه حاكم الزمان، كما تنزه عن أن يحكم عليه حاكم المكان. ولولا خوفنا أن الكلام يطول، لقابلنا ما قال بما نقول.

٥٢ ـ **(وإنما أشبعنا الكلام. . . إلخ).**

إنما أطال الشارح القول في هذه المسألة، لأجل أن يحيط بتحقيقها على وجه، بحيث تكون مؤسسة على المقدمات اليقينية التي لا تقبل النقض، لما أنها من أصول العقائد الدينية، بناء على ما فهمه الأقدمون، من أن القول بالقدم الزماني، يستلزم القول بالقدم الذاتي. وإلا فبعد تبين الفرق فلا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد. ثم إنك قد علمت أن الشارح بعد إطالته هذه، ما أفاد في المقصود شيئًا، فإنه قد أسس أدلته على براهين التسلسل، وقد علمت ما فيها منعًا ونقضًا. فالمسألة بحالها تطلب نظرًا جديدًا.

٥٣ ـ **(ثم أقول. . . إلخ).**

أقول: ما أثبت الشارح ببرهانه القطع بأن العالم متناه في الامتداد الزماني أخذ ينبه على دفع وهم قد يسرع إلى غير المحقق، وهو أن العقل حاكم بأنا كلما فرضنا جزءًا من الزمان، صح لنا أن نفرض متقدما عليه جزءًا آخر. . . وهكذا لا يقف عند حد. وذلك دليل أن الزمان غير متناه، وهو من العالم. فبعض العالم لا أول له. وهو يناقض المطلوب. وحاصل الدفع: أن ذلك حكم الوهم، لا حكم العقل، وذلك كما يحكم أن الامتداد المكاني غير متناه، وأنه كلما فرض حدًا،

صح له أن يفرض غيره، إلى غير النهاية، مع قيام البراهين القاطعة العقلية على أن الأبعاد متناهية فكما قيل: إن هذا حكم الوهم، لا حكم العقل، يقال ههنا في الزمان قطع البرهان عرق قدم الممكن، فالحكم في شيء بذلك وهمي، لا عقلي. وأما قول المتوهمين: إنا نجزم ببداهة العقل بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس التقدم والتأخر إلا للموجود، أو لما له راسم موجود، وكون المتقدم والمتأخر موجوداً واحداً متصلاً محال، لاستحالة اتصال المعدوم بالموجود، ولا منفصلاً، إذ لو قيل بالانفصال لزم تتالي الآنات المستلزم للجزء، وهو محال أيضًا، فله راسم موجود، وهو الآن السيال الذي هو مقدار الحركة التوسطية، والزمان الموهوم هو مقدار القطعية، وإذا تقرر هذا فنقول: لو فرضنا عدم الزمان، ثم وجوده، لكان بين الأمرين بون، وأحدهما متقدم على الآخر في ذلك البون، فيستدعي اسمًا، فيلزم وجود الزمان مع فرض عدمه. وهكذا يقال: (كلما فرضت عدمًا، ووجوداً إلى غير النهاية)، فهو ممنوع المقدمات، فإنا نجزم في الامتداد المكاني بتقدم بعض حدوده على بعض، مع أنه لا راسم له، فيمكن فرض عدم الزمان، وكونه قبل وجوده. والامتداد الموهوم للعدم والوجود، وهمي بحت. كأنياب الأغوال. والقول بوجود الراسم، غير مبرهن. بل نقول: إن هذين الامتدادين، الزماني والمكاني. من الأمور الوهمية، التي لا يمكن خلع الوهم عنها، إذ قد فطر عليها، والبراهين قاضية بامتناعهما في الخارج أصلاً، متناهيين أو غير متناهيين، وإذ كان المحدود مثلاً منتهى المكانيات، ولا شيء بعده، فكذلك الزمان، لما كان مبدؤه هو منتهى الزمانيات والحوادث، فلا شيء قبله. وتقدم الواجب عليه، ليس بالزمان، إذ التقدم الزماني إنما يكون بين أمرين داخلين تحت حيطة الزمان، بأن يكونا مما تصورهما أحكام الحركة، والبارئ تعالى ليس كذلك. فلا يصح أن تجري عليه أحكام الزمان، كالتقدم والتأخر الزمانيين، فهو تقدم آخر سوى الخمسة لا يبعد أن يسمى ذاتيًا، كالتقدم الذي زاده المتكلمون بين أجزاء الزمان، فإنه غير الخمسة.

هذا غاية التمحل لتصحيح عبارة الشارح، وإلا فكان عليه أن يبين الدفع هكذا: أما أولاً فنقول: إن الزمان لا تحقق له بوجه، فسواء كان متناهيًا، أو غير متناه، لايضر في مطلوبنا. وأما قولهم (إنا نجزم... إلخ) فممنوع، ويسوق الكلام. وثانيًا: سلمنا أنه موجود، أو مستلزم لموجود، فلا نقبل أنه غير متناه. للبراهين القاطعة. وأما توهم امتداد، لا إلى نهاية فكتوهم الامتداد المكاني، لا إلى نهاية، وكلاهما وهم لا يعتبره العقل. هذا تحقيق ما للشارح.

ثم أقول: بقي لي مع الشارح كلام:

أما أولاً: فدفعه لهذا الوهم بالتمثيل بالبعد المكاني، ليس من قبيل تحقيق الحق، بل من قبيل الإلزام، وإلا فقد برهن قوم من القائلين بالقدم، على أن الأبعاد غير متناهية. وقد حققنا ذلك مع إبطال ما أقاموه من البراهين على تناهي الأبعاد، في محله. وكذلك تمثيله به في عدم الاحتياج إلى الراسم، فإنه لا يصلح للإلزام، على المشائين لأن البعد المكاني عندهم بعد سطحي، وراسمه الأجسام، ولا على الإشراقيين[1]، لأنه عندهم أمر موجود، قائم بذاته لا يحتاج إلى الراسم. ولا يصح التمثيل به، ولا يصلح لتحقيق الحق، فإنه لم يبرهن على أن البعد المكاني، وهمي بحت، حتى يلحق غيره به.

وأما ثانيًا: فدعواه أن البعد الزماني وهمي بحت، كأنياب الغول، ليس له تحقق بذاته ولا بمنشئه، غير معقول، فإنه إما أن يكون بين وجودنا ووجود الطوفان بون، أم لا. على الثاني يلزم أن يكونا معًا، وهو باطل بالبداهة، وعلى الأول فالبون أمر واقع، فإما هو بنفسه موجود، أو له منشأ انتزاع. وهذه أحكام واقعية عقلية، لا وهمية.

---

(١) الإشراقيون: مدرسة فلسفية تقابل مدرسة المشائين، وتناقض الماديين.. وهم يعدون السوانح النورية والأنوار العقلية، التي تلمع وتفيض على النفس حال تجردها، يعدونها مصدراً للمعرفة، يربط العارف بالجواهر النورانية.. ويعد شهاب الدين السهروردي وصدر المتألهين ـ واتباعهما في مقدمة أعلام هذ المدرسة ذات الطابع العرفاني.

ولو أنا فرضنا عقلاً مجرداً عن المادة، ذاتًا وفعلاً، بحيث لا تشوبه شائبة الوهم ـ فإما أن يحكم بأن بين وجود الله ووجود العالم بونا، أو يحكم بأن لا بون. فإن حكم بالثاني فهو القدم، وإن حكم بالأول، فقد حكم بثبوت هذا البون، وتحققه في الواقع. والواقعيات إما متحققة بوجودها، أو بمنشئها. وهذا البون هو الزمان، إذ لا نعني به إلا بعداً بين شيئين لا يجتمع معه الطرفان. فقد ثبت أن الزمان متحقق، إما بنفسه، أو بمنشأ انتزاعه. فإن فرضت عدمه، فبين عدمه ووجوده بون، والكلام فيه ما سبق، فيلزم من فرض عدمه فرض وجوده. وهذا حكم عقلي لا تشوبه شائبة الوهم، فإنا قد أخذنا الترديد بحسب نفس الأمر.

وبالجملة، فمنكر تحقق الامتداد الزماني أصلاً، بنفسه، وراسمه، مكابر للبداهة. وأئمتنا لما حققوا أن الزمان أمر موهوم، ثم عرفوه بأنه متجدد معلوم، يقدر به متجدد مجهول، ومثلوا له بحلبة الشاة، وطبخة الحمص، ونحو ذلك، إذا قدرت به جلوسك عندنا مثلاً. واعترض عليهم بعض من يوسم بالتحقيق ـ هو السيد الشريف ـ بأن هذا قول بأن الزمان هو نفس حلبة الشاة، وهو مع القول بأنه موهوم، متنافيان، وقول بما لم يقل به أحد. أجبنا عنه بأن مرادهم أن الزمان امتداد يرتسم في الوهم من حركة الحلب. وحركات الحمص في النضج، ونحو ذلك. وإن تسامحوا في الإطلاق فلا تنافي ولا غرابة، فقد جعلوا له راسمًا، وهو التجدد الحقيقي، وإلا فإنكاره من السفسطة.

فقد بان لك مما ألقينا إليك، من أول المبحث إلى آخره، أن الشارح لم يأت في هذا المبحث بما يعلق بقلب الأذكياء، ولم يتكلم بما يحتاج إليه طالبو اليقين.

ونحن نقول: ما برهنوا به على القدم لا يقوم دليلاً عليه، فإنا نختار الشق الثالث، أي أن متمم العلة حادث، فإن ألزموا التسلسل قبلناه، ومنعنا استحالته. وما برهنوا به على استحالة التسلسل ليس بمفيد. وقد بينا لك حال التطبيق والتضايف، وأن تكافؤ المضايفات متحقق، على فرض عدم التناهي من طرف المبدأ. وأن تطبيق المبدأ

على المبدأ لا يقتضي ظهور الزيادة في طرف اللاتناهي . وأن لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من إحدى السلسلتين على كل واحد من الأخرى ، ولا يلزم عليه محال ، لانحناء الخط ، وجواز كون الزيادة في الأوساط ، إلى غير النهاية .

بل لنا أن نستدل على جوازه بأن نقول : من الجائز أن نفرض حادثًا قبل حادث معين ، بحيث لا يتنافيان في الوجود ، بأن لا يكون أحدهما مانعًا من وجود الآخر ، وليكن للسابق مدخل في وجود اللاحق . ومن الجائز أيضًا أن يفرض قبل هذا السابق ، حادث آخر لا ينافيه أيضًا ، وهكذا . . فإذا فرضنا امتدادًا بين الأزلي وبين الحادث ، فذلك غير متناه بالضرورة لعدم الأولية للأزلي . وحيث جاز في جزء من ذلك الامتداد أن يفرض فيه حادث من الحوادث ، فجائز في الجزء الآخر أن يفرض فيه حادث آخر . من حيث هو حادث ، ومن حيث أن الامتداد امتداد . اللهم إلا لمانع خارجي في حادث معين ، وهذا لا دخل له في منع جواز المطلق . ولا تفاوت بين جزء وجزء إلى غير النهاية . وإذ لا تنافي بين كل سابق ولاحقه . فأمكن أن يجتمع معه ، والأفراد كلها ـ ما بين سابق ولاحق ـ هي على هذا النحو . فجاز أن تجتمع كلها في الوجود إلى غير النهاية . وهذا سهل التحصيل .

بل لنا أيضًا أن نختار الشق الأول : أي أن العلة تامة في الأزل ، ومع ذلك لا تلزم أزلية الممكن ، وذلك بما بينا في بحث العلة والمعلول ، من أن العلة إنما تفيد وجود المعلول ، بعد أن تحوز وجود ذاتها . وكون المعلول معها في آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر ، فلا تحقق الإفادة والاستفادة ، فلا بد من أن يكون وجود المعلول في الآن الثاني لوجود العلة ، ولا يلزم عليه محال ، فإن التخلف المحال ، إنما هو التخلف في الزمان ، بحيث يقع بين العلة والمعلول أمد يصح أن يقال فيه : إن الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه ، دونه . وهذا ظاهر أيضًا ، بل إن ذلك مما يفيدهم في مسألة ارتباط الحادث بالقديم ، دون تشويش ، وهذا بعينه شاهد بوجوب الحدوث . فهذا حال

دليلهم العقلي، وقد استشهد الحكماء على قدم الممكنات بدليل نقلي، وهو ماذم الله به اليهود في قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾[١] وبيانه: أنه لو قيل بحدوث العالم، فقد قيل بأن الحق في أزليته، لم يزل معطلاً عن الفيض والجود أزمنة غير متناهية لا ابتداء لها، ثم أخذ يعطي الوجود. ومعلوم أنه على فرض أنه لا يزال خلاقا إلى الأبد، فكل ما خلقه فهو متناه، ونسبة المتناهي إلى غير المتناهي، كلا نسبة. وذلك جلي التصور. فنسبة إعطاء الحق للوجود إلى منعه عن كل موجود، ليست بشيء، وإن هذا إلا غل اليد، حيث إن الإعطاء ليس بشيء يذكر في جانب المنع. وهذا من الشناعة بمكان.

والجواب: أن ذلك ـ أي التخلص من هذه الشناعة ـ لا يتوقف على القول بقدم شيء من أجزاء العالم، بل يكفي فيه أن يقال: إن الله لم يزل خلاقًا، وإن كان كل جزء من أجزاء العالم حادثًا، فلا أول لعطائه، ولا مانع يقهره ـ سبحانه ـ وهو الجواد الحق ينفق كيف يشاء، ولا شيء من العالم بقديم، بل كل حادث، فهو مسبوق بالعدم، فلا دلالة في الآية على القدم. فهذا حال دليلهم النقلي.

فقد تبين أنه لم يقم دليل عقلي ولا نقلي، على وجوب قدم شيء من العالم. وأما وجود حدوثه، فلأنا لا نعلم من معنى العلة إلا ما هو معطى الوجود، ولا من معنى المعلول إلا ما هو مستفيد الوجود من غيره، وهذا شيء يقبله الخصم أيضًا. ومن البين أنه لا بد أن تكون ذات العلة مباينة لذات المعلول، حتى يتحقق المفيد والمستفيد، وتتصور الإفادة. وهذا أيضًا ضروري، ويقبله الخصم، فإنهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايرًا، أي تغاير. والمستفيد بذاته ليس واجدًا ما يستفيده، إذ لو كان واجدًا له لم تتحقق الاستفادة، إذ تكون تحصيل الحاصل، وهو محال. وليس المفاد ههنا إلا نفس الذات المعلولة، ووجودها، وإذ كان المفاد مساويًا، فقد كان الذات معدومًا. وإفادتها إخراجها من العدم. فإذن

(١) المائدة: ٦٤.

رجع معنى الإفادة إلى إخراج الممكن من العلم إلى الوجود. والإخراج من العدم يستدعي سبق العدم، فما من ممكن ومعلول إلا وقد سبق وجوده عدمه، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية، إذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجًا من العدم في حال كونه لم يكن فيه، أي في حال وجوده، وهو تحصيل الحاصل المحال.

والحاصل: أن البداهة شاهدة بأن إعطاء شيء لشيء، في آن كون ذلك الشيء حاصلاً للمعطى له، إنما هو تحصيل حاصل، بل لا بد أن يتحقق حال للمعطى له، لم يكن له المعطي، حتى يتصور إعطاء. وهذا ظاهر. فقد ثبتت كلية المقدمة القائلة: العالم حادث. وهو المطلوب.

نعم لو ذهبوا إلى أن حقائق الكائنات ليست ذوات مستقلة بالوجود، حتى تعد من المباينات، وأن المعلول والعلة ليس المحقق منهما ما هو الظاهر، لدى النظر الجلي، بل حقيقتهما: حق سابق، وشهود لاحق. وأن شمس الوجود واحد، والكثرة إشراق ذلك الواحد، لا يسوغ للعقل الحكم بأنها مباينة لتلك الحقيقة، ولا بأنها ذات تلك الحقيقة، بل هي بذاتها تلك الحقيقة، وبشهودها تباينها. وبالجملة: ليس في عالم الوجود إلا حقيقة واحدة فقط، والتعدد والكثرة إعدام ونسب تعتبر إلى تلك الحقيقة، وأنه لا عدم ولا وجود، ولكن حق ثابت في النزول والصعود، وليس إلا نور الله الظاهر، وسره الباطن. لكان ذلك قولاً تنبو عن لوازمه شكوك المشككين، وتقف عنده أفهام الناظرين. ولكن هذا طور فوق الأطوار، وسر عليه من الأنوار أستار. ولم يحوموا حوله، حيث استمسكوا بحبل المعلول والعلة.

واعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على حسب ما أدى إليه فكري، ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضروريًا من الدين القويم. وإنما أقول: إنهم قد أخطأوا في نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك

طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ. ولكن خطأه عند الله واقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق، ويدرك مستقر اليقين. وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به، ولم يكذب شيئًا مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل رضيّ عند الله تعالى و﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1]. وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده. فإياك أن تنهج نهج التعصب، فتهلك. ولعلك إذا دققت النظر فيما ألقينا إليك من البراهين السابقة، تطلع على سر خفي وحق وفي.

٥٤ ـ (وعلى أن العالم قابل للفناء، أي العدم الطارئ. . . إلخ).

أقول: واتفق أهل الحق، الذي قد عناهم، وهم أصحابنا وكثير من غيرهم، على أن العالم ـ وهو كل ما استند في وجوده إلى موجد ـ قابل للفناء، أي محل لطرو العدم عليه، أي ليس له من ذاته مانع يمنعه من العدم.

وليس المراد من الفناء انحلال تركيبه، أو تغيره عن أوصافه، أو ما يعبر عنه بمثل هذه العبارات.

ولم يبرهن الشارح على هذه القضية ـ أي أن العالم قابل للفناء، بمعنى العدم ـ لعدم الاحتياج إليه، فإن ما يوجد من العدم الصرف لا تمنع ذاته أن تؤول إليه. وليس العدم خرقا يحتاج إلى حركة مستقيمة، حتى يمتنع على الأفلاك عندما نعي الخرق والالتئام عليها. وإلا التجرد مانعًا لزوال الذات، حتى يمتنع عدم المجردات. فللعالم من ذاته أن ينعدم، وليس فيه مانع من ذلك، إلا ما كان من جهة الفاعل كإرادته أن لا ينعدم مثلاً، عند أصحابنا، وما ينحو نحوه عند غيرهم. وقد بين البعض ما هو مانع من فناء بعض أجزاء العالم من قبل الفاعل، كالحكماء القائلين

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

بامتناع فناء العقول، وما يحذوها، لتمام قربها من مبدئها، فهي مستديمة الفيض منه، فهي مشرقة الوجود به دائمًا، فلها الأبد بعد الأزل. والبعض لم يبين مانعًا لميا، وإن استند في المنع لمعرضة أمر سمعي، كالكرامية[1] القائلين: بعدم القابلية للعدم، وإلا لما صح الحشر الجسماني، لاستحالة إعادة المعدوم بعينه. وهذا منع يختص ببعض العالم الذي قد جاءت الشرائع بأنه سيحشر. والبعض لم يبين المانع رأسًا، ولم يمنع، لعدم الوقوف على المانع، وهم أصحابنا. ثم اختلفوا بعدم اتفاقهم على الجواز بدون المانع: هل يقع الفناء؟ أم لا؟ فذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يقع، مستدلين بدليل سمعي، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[2]. قالوا: لا يصح حمل اسم الفاعل على الحال، أو ما قبله، لكونه خلاف الواقع، فتعين المستقبل. ويلزمهم على هذا القول: فناء الجنة والنار، وأجزاء بدن الإنسان، والأرواح البشرية، وإنما يعيدها الله في الحشر بعد العدم الصرف. فإن أورد على قولهم هذا: أنه قد ورد السمع بأن إدريس دخل الجنة، وهو الآن فيها، وهي دار الخلود. وفي القرآن: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾[3] وغير ذلك، وعلى قولهم تكون منقطعة، وإدريس والجنة فانيان. فأين الدوام والخلود؟. فيدفع بأن الأوصاف الواردة في ذلك، أوصاف لها بعد الحشر واستقرار كل فريق فيما يختص به. وإنما يرد عليهم أن الدليل غير قاطع بوجوب الفناء، فإن اسم الفاعل قد حمل على المستقبل، وهو مجاز، وليس مجاز أولى من مجاز إذا احتملت القرائن، فيجوز أن يحمل على الماضي، بمعنى ما قبل أن يوجد شيء من الحوادث أصلاً، وهو واقع عندنا. ويجوز أن يحمل على الماضي، بمعنى ما قبل أن يوجد شيء من الحوادث أصلاً، وهو واقع عندنا. ويجوز أن يحمل على الحال، ويراد أنه هالك بذاته، فإن الممكن لو نظر إليه من حيث ذاته، بقطع النظر عن موجده، لكان هالكا،

(١) من المشبهة، نسبت إلى رائدها محمد بن كرام السجستاني «٢٢٥هـ-٨٦٩م» وقد أخذوا نصوص «العرش» وصفات الله على ظاهرها، وقالوا: إن الله مستقر على العرش!

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) الرعد: ٣٥.

ليس له شائبة الوجود بوجه، فوجوده إنما هو بإيجاد موجده، فهو في نفسه لا ينفك عن العدم لنفسه. وليس الوجود الحقيقي، والدوام الذاتي إلا للحق الواجب الوجود بذاته، فكل شيء سواه، فهو هالك بذاته، وإنما يقوم وجوده به، ومن ثم قال حجة الإسلام الغزالي - في كتابه [إحياء العلوم]: (الممكن في حد ذاته هالك دائمًا) كأنه نزل ما وجوده من غيره منزلة الهالك الذي لم يشم رائحة الوجود.
وأيضًا قد برهن أهل التحقيق من الصوفية، على أن لا تعدد في الوجود الحقيقي وأنه ليس إلا وجود الواجب، وكل ما في الكون فهو اعتبار من اعتبارات هذا الوجود الواحد الواجب، وتنزل من تنزلاته. وهي المسألة المعبر عنها عندهم بـ(وحدة الوجود). وقد بيناه بعض البيان في رسالتنا (الواردات) على مذهبهم، فانظره.
وهذا المذهب ليس بينه وبين مذهب السوفسطائية نسبة المشابهة، حتى نشتغل بالتفرقة بينهما. بل إنما الناظرون في هذا المذهب لما أخذوه ألفاظًا مجردة عن مدلولاتها التي جرى فيها التخاطب بين أهلها، واخترعوا لها مدلولات من عند أنفسهم، حدث في أوهامهم شبه ترد على ما اخترعوا، فأخذوا في الدفاع عنه بما لا ينفعه لو كان الأمر كما زعموا. فعلى هذا كل شيء سوى الواجب هالك حقيقة، لا وجود له، فإن الوجود إنما هو لمن له الوجود بذاته، بأن يكون هو عين الوجود.
وإطلاق موجود وله الوجود، تجريد على رأي، أو هو انتزع الوجود من نفس ذاته، على آخر. وغير الواجب، على هذا، ليس هو الوجود، إذ الوجود هو الواجب ليس غير، ولا الوجود منتزعا من نفس ذاته، إذ لا ذات له بالحقيقة، بل غير الواجب أمور لها تعلق بذات الواجب، ولا وجود لها بالحقيقة.

ولا معنى للهلاك إلا محق الوجود، فكل شيء سوى الحق فهو هالك أزلاً وأبدًا، لم يشم، ولن يشم رائحة الوجود لذاته. وإنما يسمى موجودًا عند اعتبار نسبته إلى الواجب. فالواجب هو الموجود، وكل ما سواه مفقود. وهذا معنى قول أهل التحقيق: إن الأعيان ما شمت رائحة الوجود. ومن هنا قال الإمام المذكور[1]

---

(١) أي الإمام الغزالي.

في كتابه [مشكاة الأنوار]: (ترقي العارفون من حضيض المجاز، ورؤية غير الموجود موجوداً، إلى ذروة الحقيقة، وشهود الحق الحقيقي، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله) إلى آخر ما قال. قالوا: إن هذا حق لا يدرك بالعقول المتوسطة، وهو وراء طور العقل، لا يدركه سوى القديسين.

ونحن نقول: إن من أصاب شيئًا من العقل، فقد كان له أن يدرك هذا الحق، وإنه لأقرب إليه من حبل الوريد. نعم يحتاج إلى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد، وأن يزيل عن عين قلبه قذى ما كان يعلم. وينظر في العالم بنظر جديد. فإن كان الاحتياج إلى عقل فوق المتوسط، للقدرة على خلع المعهود، ورفض المشهود، وكشف النقاب، وخرق عادات الحجاب، فكأني أوافقهم على ذلك، فإن ذلك كذلك. وإن كان ذلك لنفس الإدراك، فلا. فتفطن لعلك بعد تجد صدق ما أقول.

ولنرجع إلى ما كنا بصدده، فليس في الآية ـ على هذين التفسيرين دليل على أن الهلاك سيقع. واكتفى بعض أصحابنا بجواز العدم، دون وقوعه. وقد علمت مذهب الكرامية، وأنه قريب من قول بعض أصحابنا، أو هو هو. فقول الشارح (وذهب الكرامية. . . إلخ) مقابل لقوله (فقال بعضهم). فكان الأنسب أن يغير التعبير إلى قوله: (وقال الكرامية لا يقع). أو إلى قوله: (وذهب الكرامية إلى أنه لا يقع). كذا ينبغي أن يقرر هذا المقام.

ثم أقول: إن الحق المبرهن من الأقوال، هو ما اقتصر عليه المصنف، أي أن العالم قابل للفناء بنفسه. ثم إنه هل هناك مانع من طرف الفاعل، كإرادته، أو علمه، أن لا ينفني؟ أو لا مانع منه؟ وعليه: هل يقع؟ أو لا يقع؟ كل هذا في مجال النظر. ، من ادعى فيه شيئًا، فعليه البيان. والمخالف في هذا الحكم ـ أي أن العالم قابل للفناء بالمعنى الذي سمعته ـ هم القائلون بأن شيئًا: لا يوجد من العدم الصرف. ولا يؤول إليه، وأن الفناء في الهيئات والتراكيب. وهم الطبيعيون، وقوم آخرون. فاحفظ هذا. ولا تلتفت لما شوش به هنا.

* * *

٥٥ ـ (فـ «في»)، ههنا، تعليلة . . . إلخ).

أقول: المنظور فيه هو المعلوم، المتوصل منه إلى المطلوب، كما يعلم من تعريف (النظر) و (الفكر). والمعرفة هي المقصود المطلوب، فلا يصح أن تكون متعلق النظر، فاحتيج إلى جعل (الفاء) للتعليل لا للصلة، أي النظر لأجل معرفة الله تعالى، ومثل هذا قد يستعمل، كما في الحديث الذي ذكره. ويحتمل أن في العبارة تسمحًا بحذف: أي النظر في محصلات معرفة الله، أو مقدماتها، أو ما يشبه ذلك.

* * *

المعـــرفـــة

٥٦ ـ (والمراد بمعرفته ههنا: التصديق... إلخ).

أقول: على تقدير أن المعرفة تطلق على التصديق، كما تطلق على التصور، لا يصح أن يراد بها ـ إذا أضيفت إلى مفرد ـ إلا التصور. وقد أضيفت في كلام المصنف إلى مفرد. وهو الاسم الشريف. وليس التصور مراداً في هذا المقام. فيتعين حمل كلام المصنف على التسمح. بإرادة ما هو موضع النزاع بينهم، وهو النظر لأجل التصديق. بوجوده تعالى. ووجوبه، وصفاته الكمالية، ثبوتية، أو سلبية، على قدر الطاقة البشرية: ﴿لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1]. والتصور، وإن كان من ضروريات التصديق، إلا أن ما هو من ضروريات التصديق لا يحتاج إلى النظر، لما أن التصديق يحتاج إلى التصور بوجه ما. كصانع للعالم أو مدبر له. أو ما يشبه ذلك. ومفرداته من المتعارفات، فمركباته كذلك، فلا يحتاج إلى التنبيه على وجوب النظر فيه. وأما معرفته التي هي تصور بالكنه والحقيقة. فذلك غير واجب أيضاً، لا شرعاً ولا عقلاً، فإنه لم يقع لأحد قط من المحققين. وعدم وقوعه لأحد، دليل أنه عسر الحصول. وطريقه غير ممهد. حتى تتطلبه عوالي العقول، فضلاً عن دوانيها. ومثل هذا لم يعرف التكليف به. وإن جاز عند بعض أصحابنا، بل قال بعض أرباب النظر بامتناع معرفة الله تعالى بالكنه والحقيقة. كحجة الإسلام الغزالي. وأمام الحرمين، والصوفية، والفلاسفة. ولم يطلع الشارح على دليل من هؤلاء المانعين، على مدّعاهم، سوى دليل ذكره أرسطو في كتاب له يسمى (عيون المسائل) قال: إنه كما

(١) البقرة: ٢٣٣.

يعتري العين عند التحديق في جرم الشمس، كدرة وظلمة ـ لتراكم الضياء وضعف الباصرة ـ تمنعها عن تمام الإبصار، كذلك يعتري العقل عند إرادة اكتناه ذات الله تعالى أي إدراكها بالكنه حيرة ودهشة، تمنعه عن اكتناهه.

وهذا كلاء خطابي، لأن مقدماته من المتعارفات ـ لا الضروريات ـ ولأنه تمثيل يفيد التقريب، دون اليقين بل شعري. لما فيه من التشبيه التخييلي، المؤثر في النفوس، الحاجب لها عن استطلاع الحقائق.

وقد يذهب وهم واهم، يستدل من طرف المانعين، بأن إدراك الشيء إما أن يكون بالبداهة، أو بالكسب. وما بالكسب إما أن يكون بالحد، تامًا، أو ناقصًا، أو بالرسم، كذلك. وكل ذلك باطل، فإن حقيقته تعالى ليست ببديهية بالضرورة، والرسم بأقسامه لا يفيد الكنه، بل الوجه. والحد ممتنع، لاحتياجه إلى الذاتيات، والحق تعالى بسيط لا تركيب فيه بوجه. وهذا الاستدلال ضعيف. ووجه ضعفه ظاهر، لأن الحد وإنّما يستلزم التركيب العقلي، لا الخارجي، والتركيب العقلي ـ في ذاته تعالى ـ لم يقم دليل على استحالته، فالبساطة العقلية ليست بواجبة لذاته تعالى فيجوز أن يكون بسيطًا في الخارج، مركبًا في العقل، فيحد بلا مانع.

وقولكم: الرسم لا يفيد معرفة الكنه، وإنما يفيد معرفة الوجه ـ لم يقم دليل على كليته، وأنه لا يفيد الكنه في جميع المواد. ولم لا يجوز أن يكون تصور الشيء بالوجه مستلزما لتصوره بالكنه، بأن يكون بين وجه الشيء وحقيقته تعلق مخصوص، بحيث يستلزم تصور أحدهما تصور الآخر.

وقولكم: حقيقته تعالى ليست ببديهية، غير مسلم، فإن عدم البداهة، إن سلم بالنسبة إلى شخص لا يسلم إلى بقية الأشخاص. وعموم عدم البداهة يحتاج إلى دليل، إذ ربما تقع بداهة اكتناه الذات لمن هذب نفسه بالعمل، على الشريعة الصحيحة، وجردها عن كدورات الأخلاق البشرية، التي تقتضيها النشأة العنصرية، وأزال عنها العوائق الجسمانية، المانعة لها من دخول الحضرة القدسية.

فالحاصل: أنه لا دليل على امتناع اكتناه ذاته تعالى. وأما عدم وقوعه: فلأنه لم يصل إلينا ممن تقدمنا خبر بوقوعه لأحد. وهذا إنما يفيد عدم علمنا بالوقوع. بل في الأحاديث ما يدل على أنه لم يقع لنبينا، وهو أكمل المخلوقات، فعدم وقوعه لغيره أولى. فقد قال صلى الله عليه وسلم: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك». أشار بـ(السبحان) إلى أن عدم المعرفة لغاية تنزهه وتقدسه عن ملائمات عالم الإمكان. وقال: «تفكروا في آلاء الله ومخلوقاته. ولا تفكروا في ذاته تعالى، فإنكم لن تقدروا قدره». أي إن تفكرتم في ذلك، فما عظمتوه تعظيمًا يليق بجنابه. وقال الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك» الدرك ـ بفتح الراء ـ القعر. والمراد به هنا: الغاية، مجازاً أي الاعتراف بالعجز عن بلوغ غاية إدراك الذات إدراك الذات بوجه تختص به، وتمتاز به عن سائر الحقائق. وقد زاد المرتضى[1] على كلام الصديق: «والبحث عن سر الذات إشراك»، أي البحث عن حقيقة الذات إشراك، فإن من طلب حقيقتها فقد ظنها ممكنة، فكان معتقداً بألوهية ممكن، لا واجب. وهذا كلام يدل على عدم وقوعه، ويشير إلى عدم جوازه، لكن بغير برهان. هذا تقرير ما للشارح.

بقي لنا مع الشارح كلام.

أولاً: قوله: (لم أطلع على دليل من المانعين على ذلك). قد برهن الصوفية على ذلك، بأن مرتبة الذات هي مرتبة (لا بشرط شيء) المنزهة عن كل قيد، حتى عن قيد الإطلاق، وهي مرتبة العماء والباهوت، التي لا اسم فيها، ولا رسم. وكل ما أتي عليه التقييد فهو ممكن من الممكنات، وتنزل من تنزلات الذات، وما اكتنهته عقولنا فهو مما تصورت به نفوسنا، فهو معرض لكثير من الاعتبارات والتقييدات، فهو ممكن وليس بحقيقة الذات، وهذا ضروري. وبغير ذلك.

---

(١) الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي [٣٥٥-٤٣٦هـ] رئيس الشيعة الإمامية في عصره. وصاحب المؤلفات القيمة المختلفة، في الكلام والفلسفة والأدب.

وبرهن الشيخ (أبو نصر الفارابي). من الفلاسفة، على ذلك فقال: (إن علمنا بحقيقة من الحقائق موقوف على العلم بجميع لوازمها، حتى نميز العرض من الذاتي، ونحصر كلا منهما، وذلك غير ممكن. فإنا إلى أي حد وصلنا يحكم العقل ـ بجواز ذاتي، غير ما علمنا، لم نصل إليه ـ حكمًا حقيقيًا، وجوازًا واقعيًا. فعلمنا بحقيقة من الحقائق محال، فعلمنا بحقيقة الواجب محال بالأولى، وإنما ندرك الأشياء بالخواص واللوازم). وقال: (لما كان لا يمكن الإنسان أن يدرك حقائق الأشياء، خصوصًا البسائط منها، وإنما يدرك منها اللوازم والخواص. وكان الحق الأول أبسط البسائط، كان ما يمكن أن يدرك من حقيقته اللازم، وهو وجوب الوجود). وبرهن بغير ذلك.

وكثير منهم قد برهنوا على هذا المطلب، لو أوردنا ما لهم لطال.

وثانيًا: قوله في انتقاد دليل أرسطو: (إنه ظني، بل شعري). نقول: إنه برهان يقيني قطعي، لمن تدبر، وذلك لأنه يريد أن الباصرة، كما اعتراها الكدورة والظلمة، لتحديقها لما هو أغلب عليها من الأضواء، وأقوى مما تقبله، كذلك المعلول المقيد بقيد الإمكان إذا انتهض لأن يدرك المطلق الحقيقي، المنزه عن عارية النقص، تحير في ذلك واندحر راجعًا، لعلمه بأن المعلولية تقتضي على المعلول بأن لا يدرك حقيقة العلة، لاستحالة أن يتمثل الناقص بحقيقة الكامل، والممكن بحقيقة الواجب، إذ يكون الكامل في الناقص، والواجب في الممكن. تدبر. والتمثيل للتقريب.

وثالثًا: فيما أورده على ما قد يستدل به الذي ذكره. أقول: وقوله: (البساطة العقلية محتاجة إلى برهان). غفلة عما حقق في فنه: أن الجنس والمادة، والفصل والصورة متحدات بالذات، والتغاير بالاعتبارات العقلية. فكل ما له جنس وفصل، فله مادة وصورة خارجيان، فيكون مركباً. فالتركيب الذهني، مستلزم للتركيب الخارجي. وما ذكره، وتبعه عليه ناصروه، من أن المحال إنما هو التركيب الخارجي، لاحتياج الكل للجزء في الخارج، المستدعي للإمكان. أما التركيب

الذهني من الأمور الانتزاعية، المستدعي للاحتياج الذهني، فلا ضير فيه. إذ المحظور احتياجه في الوجود الخارجي. فغلط. فإن المنتزع لابد له من منشأ الانتزاع، وإذا كان الشيء بسيطا من جميع الجهات، فأني للعقل أن يجعله كثيراً متعدداً؟ إن هذا إلا محض الاختراع الذي لا منشأ له في الخارج أصلاً. فلا يكون مما نحن فيه في شيء. بل الحق أن العقل لا ينتزع المتعدد إلا من متعدد. والبسيط لا ينعكس منه على الذهن مركب. فإن الخارجي حقيقة الذهني والذهني صورته منطبق عليه. والمركب لا ينطبق على البسيط. ولا العكس. وإلا لعاد العلم جهلاً. فالتركيب الذهني، إنما يكون منشؤه التركيب الخارجي. فالاحتياج في أحد الطرفين يستلزم الاحتياج في الآخر. وأما حديث البداهة فلا معنى له بعد طول الحيرة، وغموض المطلب، وخفاء السبيل على الأولين والآخرين. والقدماء والمحدثين.

وقوله: (فربما... إلخ). فيه أنه قد أجمع المحققون من أهل الشرائع على أن الذكر للفكر، وجميع العبادات من قبيل الذكر. فمن هذب نفسه بالشرائع الصحيحة فقد زاد فكره عن فكر غيره، لكثرة ذكره المستلزم لفكره، فمقدماته أكثر. فمن أين له البداهة بعد التهذيب؟

والحق أن إدراك حقيقة الباري تعالى غير ممكن، لما سمعت من الأدلة ـ ولأدلة أخرى ـ ولما تشهد به لوائح الكتاب والسنة.

* * *

٥٧ ـ **(واجب شرعًا)**.

أقول: أي النظر لتحصيل معرفة الله تعالى قد ثبت وجوبه بالشرع، لما ورد في الآيات والأحاديث من الوعيد على تركه، ولا وعيد على ترك غير الواجب، فالنظر واجب، أي يعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع، وثبات محصلة الثواب المذكور فيه. وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين، من أشاعرة، ومعتزلة، وغيرهم.

بقي النزاع في أنه هل ثبت من طريق العقل أيضًا، الوجوب بهذا المعنى؟ فذهب الأشاعرة إلى أنه لم يثبت ذلك من طريق العقل، فإن علم مثل هذا الثواب، وهذا العقاب، مما لا يهتدي إليه العقل بمقدماته، بل لابد فيه من مخبر صادق، وهو النبي، فإن علم الأمور الحسية ـ كالجنة والنار، وما فيهما من النعيم والعذاب ـ لاتكتسب بطريق النظر، بل لابد فيها من الحس، أو الأخبار كما هو ظاهر. وإذا لم يعلم المترتب، فكيف يعلم ترتبه على شيء؟ فلا سبيل لعلم ترتب هذا الثواب وهذا العقاب إلا الأخبار. وأما أن النظر والفكر في العالم لتحصيل الحقائق على الوجه الحق في الواقع، على قدر الطاقة البشرية، واجب، أي يمدح فاعله، ويذم تاركه. وأن الواقف على الحقائق، المستبصر بنور المعرفة، منعم بعلمه. وأن الجاهل معذب بجهله. فذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته، بل قد وقع ذلك لكثير، كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم، بل وكذلك سائر الأخلاق، يمكن للعقل الاستقلال بإدراك أنها كمال يمدح صاحبه، أو نقص يذم صاحبه، وذلك بالنظر فيما يترتب عليها من المصالح والمفاسد البدنية، أو النفسية الروحية. بل وجوب النظر بهذا المعنى، لمعرفة ما فيه الصلاح والفساد، ليحصل الأول ويجتنب الثاني، مما جبل عليه نوع الإنسان وفطر عليه. بل مطلق استحصال المعلومات. ومن ثم كانت حجج الأنبياء قائمة على المعاندين، واندفع الأفحام عنهم، إذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم عقلاً يلزمون بالنظر في براهين النبوة، وبالنظر في براهين النبوة يحصلون علم ما جاءت به النبوة من لسان النبوة، بعد التصديق بها الحاصل بتلك البراهين.

ومما جاءت به النبوة: أن النظر لمعرفة الله تعالى واجب يثاب عليه ويعاقب عليه، كما جاء في الشرع، فلم يتوقف التصديق بالشرع على وجوب النظر بالشرع، بل الوجوب العقلي، بمعنى أن تحصيله كمال، وتركه وبال، كاف في التزام النظر. فاندفع ما قال المعتزلة من أن لو وجب النظر شرعًا، للزم إفحام الأنبياء، لتوقف العلم بوجوب النظر على ثبوت النبوة عند الناظر، وثبوت النبوة عنده متوقف على

النظر، والنظر متوقف على انبعاث نفسه إليه، وانبعاث نفسه إليه متوقف على علمه بوجوبه عليه، فقد توقف ثبوت النبوة عنده على علمه بوجوب النظر، وقد كان علمه بوجوب النظر متوقفًا على ثبوت النبوة عنده. . . هذا خلف. فلا يتمكن نبي من إلزام النبوة لشخص من الأشخاص.

وحاصل الدفع: أن انبعاث النفس إلى النظر ليس متوقفًا على الوجوب الشرعي، بمعنى ترتب الثواب المخصوص والعقاب المخصوص. بل يكفي فيه الوجوب بمعنى ترتب الكمال والخير على تحصيله. والنقص والشر على تركه، وهذا ظاهر. فقد ثبت أن وجوب النظر، بمعنى ترتب الثواب والعقاب المذكورين في لسان الشرع، إنما يعلم من طريق الشرع فقط، إذ لا مجال للعقل فيه، بل وكذلك سائر الأعمال والأخلاق.

* * *

٥٨ ـ (ويل لمن لاكها بين لحييه . . . إلخ).

أي ويل لمن قرأ هذه الآيات، وجعلها بمنزلة الأكل، يلوك به لسانه، ولم يتفكر.

٥٩ ـ (وعند المعتزلة واجب عقلاً . . . إلخ).

أقول: قال المعتزلة: إن النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلاً، أي أن للعقل أن يستقل بعلم تحتمه ولزومه، ولو لم يأت به شارع. وذلك أن العقل حاكم بمقدمة، هي أن شكر المنعم واجب، بحيث أن من لم يشكر من أنعم عليه يستحق الذم، وأن يسلب هذا المنعم نعمته عنه، ويحله منه محل الغضب والانتقام، وشكر المنعم لا يتصور من الشاكر إلا بعد معرفة المنعم، ومعرفته إنما تكون بالنظر، فالنظر مما تتوقف عليه المعرفة، التي يتوقف عليها الشكر، الذي هو واجب، فالنظر مما يتوقف عليه الشكر بالواسطة، وما توقف عليه الواجب المطلق فهو واجب، فالنظر واجب، وكل ذلك أحكام عقلية. فوجوبه عقلي. وقيد الواجب بالمطلق احترازًا عن الواجب

المقيد. كالزكاة المقيدة بملك النصاب، فإنه لا يجب تحصيل النصاب لتحصيل الزكاة، بخلاف مثل شكر المنعم وعبادته، فإن ذلك مما يجب على الشخص، من حيث هو سليم الآلات، كامل العقل، بدون قيد آخر. فما يتوقف عليه مثل هذا الواجب. فهو واجب التحصيل عند القدرة.

وأقول. هذا استدلال بارد.

أما أولاً: فلأن مقدمته الأولى ليست برهانية، بل هي خطابية مشهورة.

وأما ثانيًا: فإنهم إن أرادوا أن العقل حاكم بأن شكر المنعم واجب، بمعنى أنه يترتب عليه الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق، أي بمعنى ما جاء في لسان الشرع، فلا نسلم هذا، فإن العقل ليس له سبيل أن يعلم هذه الأمور. حتى يعلم ترتبها على شيء، أو عدم ترتبها عليه، كما علمت مما مر. وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب، بمعنى أنه حسن ولازم، يمدح عليه ويذم على تركه، فلا نزاع في أن مثل هذا يمكن أن يعلم بطريق العقل، فليكن النظر واجبًا بهذا المعنى، ولا ضير فيه.

وثالثًا: أن العقل يحكم بأن فقيرًا، لو وجد في سبيله قرطاسًا من الذهب، ولايعلم من أين هذا، ولا من أتى به، فلا يجب على الفقير أن يفتش عمن أتى به، حتى يسدى إليه نفعًا أو شكرًا. ولو أنه قابل هذا المحسن بالإساءة، لا يذم، لعدم علمه بأنه محسن. ولو أن المحسن سلب إحسانه عنه، مع علمه بأنه لا يعرفه، كان سفيهًا، إذ لم يخبره بأنه المحسن، بل هذا الصنع دليل على أن المحسن غير طالب للمقالة بالشكر، ولو كان طالبًا لذلك، ولم يظهر نفسه، فقد سفه نفسه. ومن لم يعلم له إلهًا، ولا خالقًا، ولم يدر أن للعالم صانعًا من أصله، ولم يشهد الإحسان والإساءة إلا من بني نوعه، وكان محصلاً لرزقه من صنعته، وكسب يده، فكيف يجب عليه شكر، أو عبادة، أو معرفة، إلا من طريق ما يرى أن تحصيل العلم كمال. ومن أعظم الكمالات علم مبدأ العالم، وما يشبه ذلك. بل لو علم صانعه

وخالقه، وأنه الرازق، لم يجب عليه شكره إلا بإيجاب منه، وإيذان بأنه يطلب منه ذلك. كيف وهو لا يعلم ماذا يليق بذلك المنعم من أنواع التعظيم والشكر، فربما كان ما يظنه شكراً، كفراً، فلا بد في ذلك من معلم صادق، يخبر بما يرضاه ذلك المنعم من أنواع الشكر، على ما علمه. فلا سبيل إلى ذلك إلا طريق الشرع الشريف.

٦٠ ـ (ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة . . . إلخ).

أقول: قد بيَّن فيما سبق أن النظر لمعرفة الله واجب بالكتاب والسنة. وأراد أن يبين أنه يمكن الاستدلال عليه بالإجماع أيضًا، وهو أيضًا دليل شرعي. فقال: إن عبادة الله تعالى، من صلاة وصوم وذكر، واجبة بإجماع الأمة، ومن المعلوم أن العبادة إنما تتصور عبادة بعد معرفة المعبود، فمعرفة المعبود مقدمة هذا الواجب المطلق، المجمع عليه فهي واجبة بالإجماع أيضًا. ولما كان النظر مقدمة لها، وجب أيضًا بما وجبت به، فالنظر واجب بالإجماع. فقد علم أن النظر واجب بالكتاب والسنة والإجماع، فلا يجوز إنكار وجوبه.

* * *

٦١ ـ (ولعل الحق . . . . إلخ).

أقول: قد يقع الاشتباه بين العلم اليقيني الحاصل من سرعة الانتقال، الملحق ببديهة الفطرة، بحيث يكون من قبيل قضايا قياساتها معها، أو من قبيل الحدس، وبين ما تتعوده النفوس من عقائد الآباء والأمهات والعشائر. فإنه قد يدعى فيه البداهة، كما هو دأب أرباب الكسل والجهالة، ويظهر ذلك بالامتحان للنفس، فإن عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد الالتفات، بدون أن تلحظ السبب، فذلك هو التعود. وإن كان يلحظ السبب الحقيقي، فذلك هو الفطرة السليمة. فإياك إياك أن تجعل العجز فطرة.

* * *

٦٢ـ (مسافة الغدوى).

بالغين المعجمة، من الغداة، أي البكرة، وهي مسافة يقطعها المسافر، ذهابًا وإيابًا، في يوم واحد.

* * *

٦٣ـ (والى الله المشتكى.... إلخ).

قال الكلنبوي في حاشيته على هذا الكتاب: (قيل: ولعمري، إنه أفضل من زماننا، فنحن أحق بهذا المشتكى. أقول: الحمد لله تعالى، والشكر له، على ما أغنانا عن الشكاية، إذ جميع هذه الشكايات لعلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف. وذلك زمان كانت تعد فيه العلوم والمعارف من الكمالات. وقد انتهينا إلى زمان تعد فيه العلوم والمعارف من المعايب. فلا ترتب فلا شكاية) انتهى.

وأنا أقول: قد غبن الشارح والحواشي أهل زمانهم، وكسفوا شموس أفاقهم، فإن أزمنتهم وأمكنتهم كانت العلوم فيها منتشرة، والعلماء بعلومهم مفتخرة، وكان للسان أن يتكلم، وللجاهل أن يتعلم، وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة، ويشيدون بشؤون الضلالة، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام، ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام، ورفع أستار الأوهام، ودفع شبه الملاحدة اللئام، قد عكفوا على عادات بالية، وهذيانات من التحصيل خالية، يفنون اجالهم سدى، ويصدون عن طريق الهدى، حادوا عن طريق السلف الصاحين، واتخذوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين، كلما لمحوا نورًا إلهيًا بادروا إلى إطفائه، وعدوه شيئًا فريًا، أو هدوا سننًا مرضيًا استدبروه ونبذوه وراءهم ظهريًا. ولو أني كشفت سيئ أحوالهم، لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم، ولكن الشكوى إلى الله. ليس في زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع. فإن كنت على شيء من العلم فاتخذ لك قبرًا، وإلا أوجعوك ضربًا، وألقموك حجرًا، فإن الأكابر في هذا الباب أصاغر، والبدع لديهم شعائر،

فلا حول ولاقوة إلا بالله. وتغيير هذه الحال إنما يكون بتأييد الله. ولا نطيل الكلام، فإن القوم لئام.

* * *

٦٤ ـ (فإن قلت: إن النبي . . . إلخ).

أقول: ما ذكرت من: أن تفصيل الدلائل واجب كفاية، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر منه، وأن كل أحد يجب عليه النظر، فيما لم يكن بديهيًا عنده، لو كان حقًا لكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أولى أن يكونوا على هذا الأمر، مع أنهم كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد والأحكام الظاهرة. ولم ينقل عن أحد منهم أنه كلف المؤمنين بالنظر والاستدلال في شيء من المطالب أصلاً، خصوصًا وقد كان منهم من يؤمن تحت ظل السيف، ويقبلون ذلك منه بدون تكليف بزائد، مع أن السيف لا يدخل الإيمان في القلب، ولا يحصل اليقين الذي لا يحتمل النقيض.

وحاصل الجواب: أن الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الفكر والنظر لا تكاد تحصى، ومن المعلوم أن الفكر إنما هو لتحصيل المعارف ليس إلا. وليس كل أحد يتمكن من النظر والاستدلال على الوجه الأصوب، فيجب أن يقام لهذا الأمر من يقوم به على وجه الاتقان والتفصيل. وأخذ ذلك منه لا للتقليد، بل للتسهيل. وإنما لم يكن ذلك في زمن النبي وأصحابه، لأن الهمة إذ ذاك كانت في جمع كلمة الاتفاق على أمر واحد، وإن بحسب الظاهر، وقطع دابر القاطعين لطريق الله، المبارزين بالكفر والجحود. ثم بعد أن اتحدوا في الكلمة، أخذ الرؤساء رضي الله عنهم يبينون طريق اليقين، في خطبهم ومواعظهم. ومحاوراتهم في مجالسهم، ونحو ذلك. فإن الاشتغال بنشر العلوم إذ ذاك، وتدريسها، كان يقلل جمعية المقاتلين، ويحتاج إلى ثروة لم تكن إذ ذاك

للمؤمنين. فلما استقر أمر الإسلام، وكثر جمعه، وانتشر بين الخاص والعام، وذهب من كانت تربيتهم بالكلام، واحتيج إلى نشر العلوم والمعارف، لعدم المربي العارف، ولعزة الإسلام، وكثرة المؤمنين، استغنى عن كثير من النفوس والأموال لأجل ذلك. وأيضًا كان الناس في زمن النبي وأصحابه، مؤيدين بالفيض الإلهي، لقربهم من أنوار النبوة. وأما بعد ذلك، فقد حصل الوهن في الأمر، واستولت الغفلة، وانفتح باب الشر، فاحتيج إلى ذلك. وهناك أسباب أخرى لا تذكر، خوفًا من شواظ الجاهلين.

وحاصل الكلام: أن الواجب العيني هو اليقين، من أي طريق أخذ، وقد كان ذلك حاصلاً في زمن النبي وأصحابه، وإنما احتيج إلى طريق التفصيل بعد ذلك، لردع المعاندين مخافة على عقول القاصرين. ومثل هذا يجب كفاية، خصوصًا في زماننا هذا الذي قد قام فيه القسيسون على ساق، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر في الأسواق، وأخذت كلمة الكفر في الطغيان، ووهت من كلمة الحق أركان[1]. والناس عن هذا غافلون، فإنا لله وإنا إليه راجعون. فنسأل الله تعالى أن يؤيد هذا الدين بروح المعرفة، وأن يقطع دابر أرباب الجهالة والسفه.

* * *

٦٥ ـ (ثم اختلف علماء الأصول. . . إلخ).

أقول: اختلف علماء الأصول في أول واجب يجب على المكلف تحصيله، بحيث لا يسوغ له العقل، أو الشرع، أن يحصل شيئًا قبله.

فقال الشيخ الأشعري: أول الواجبات هو معرفة الله تعالى، بما يحصل اليقين الذي لا يحتمل النقيض بوجه. فيجب على المكلف، قبل السعي في شيء من الأعمال الظاهرة والباطنة، أن يسبر الحقائق، حتى يصل إلى العلم بوجود الحق

---

(١) (كان هذا من فوق ثلاثين سنة). عبده.

تعالى، إذ ذاك هو الأصل المطلوب، والكمال المرغوب. وإيجاب الواجبات، وتحريم المنهيات ـ خصوصًا في القسم العيني، وهو ما يتعلق بذات الشخص ـ إنما كان لأجل تتميم المعرفة، بصفاء مرآة النفس. فهي المقصد، وجميع الواجبات ـ فعلاً وتركا ـ توابع لها، فمن ثم قيل: يتفرع عليه ـ أي على ما ذكر من المعرفة ـ وجوب الواجبات، وحرمة المنهيات.

وأيضًا: إن واجبًا من الواجبات، لا يجب على المكلف تحصيله شرعًا حتى يعلم أن ذلك مما يجب عليه. ولا يعلم ذلك حتى يصدق بالشرع، ولا يصدق الشرع حتى يعرف الله تعالى. كما هو ظاهر، وسيأتي فلا يجب عليه واجب من الواجبات، إلا بعد معرفة الله تعالى. فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة، إذ هي أصل تنبني عليه جميع الأحكام. وجميع الأحكام موجهة إلى المكلف، بالضرورة الشرعية، فيجب عليه أن يحصل ما انبنت عليه تلك الأحكام، حتى يحصل ما به ينتظم تحت من تجري عليهم هذه الأحكام، الذي هو واجب عليه. فإن كل مكلف يجب عليه ما أوجبه الشرع من الواجبات، ويحرم عليه ما حرمه من المنهيات، وذلك إنما يكون بعد معرفة الموجب والناهي. فالمعرفة أول واجب.

وهذا الوجه، وإن كان دقيقًا، إلا أن فيه تكلفًا، ولا يخلو عن ضعف. وأيسر ما يقال فيه: إن معرفة الواجب تكون بمنزلة تحصيل النصاب للزكاة، ولم يقل أحد بوجوبه. والوجه الأول، أولى وأسلم.

وأيضًا قد أشار الشارع ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى أن القصد من العبادات، والأخلاق، التخلق بأخلاق الله تعالى وذلك لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى. فهي متقدمة على جميع العبادات، وما يتبعها فهي أول واجب. وهذا قول حقيق بالقبول، قد اتفق عليه المليون، وجماهير الحكماء.

وقال المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: أول واجب هو النظر. إذ المعرفة موقوفة عليه. وما توقف عليه الواجب فهو واجب.

وقيل أول واجب، هو أول جزء من النظر، لأنه معد لثاني جزء، ولا يوجد الجزء الثاني، إلا بعد وجود الأول.

وقال إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر ـ الباقلاني ـ وابن فورك ـ الشافعي ـ هو القصد إلى النظر. لأن الأفعال الاختيارية. وأجزاءها ـ على الرأيين السابقين ـ تتوقف على القصد. والنظر فعل اختياري، فهو ـ على رأي المعتزلة، والأستاذ ـ أو جزؤه ـ على ما قيل ـ يتوقف على القصد، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قبله. فتصوير دليلهم هكذا: النظر، أو جزؤه، فعل اختياري، وكل فعل اختياري يتوقف على القصد، فالنظر، أو جزؤه، يتوقف على القصد، وما يتوقف على شيء، وجوبه متأخر عن وجوبه، فوجوب النظر، أو جزئه، متأخر عن وجوب القصد، فوجوب القصد متقدم على وجوب النظر، أو جزئه.

قال الشارح: قلت: ما ذكروه من أن القصد واجب. يستلزم أن يكون القصد فعلاً اختياريًا حتى يتعلق به الوجوب. إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري. وما ذكروه ـ من أن كل فعل اختياري يتوقف على القصد ـ إذا انضم إلى قولنا: القصد فعل اختياري. ينتج: أن القصد يتوقف على القصد. ويقال في القصد الثاني ما قيل في القصد الأول. وهكذا، فيلزم الدور أو التسلسل. فإن قلتم: ينتهي إلى قصد ضروري. قلنا: إن جوزتم قصداً ضروريًا، فليكن الأول، فلا يتم وجوبه. فإن قلتم: ليس كل فعل اختياري يتوقف على القصد. قلنا: لم ينتج دليلكم، فلم يتم مدعاكم. فإن قلتم: قصد القصد، عين القصد. قلنا: المحتاج، غير المحتاج إليه، والسبب غير المسبب، بالضرورة.

ثم أشار الشارح إلى معارضة أخرى لدليلهم بقوله: (والتحقيق أن الأفعال الاختيارية... إلخ)، أي ويرد عليهم أيضًا: أن التحقيق أن الأفعال الاختيارية تنتهي إلى الإرادة، وهي تمام الميل إلى الفعل والعزم الذي لا ينفك عنه الفعل، والإرادة تنتهي إلى أسباب غير اختيارية، فإن تصور الأمر الملائم اضطراري: أي

حصول صورة الملائم في الذهن، وحصول صورة التصديق بأنه ملائم، أمر ضروري، لا يتوقف حصوله على قصده، ولا يتمكن من دفعه، سواء كانت مقدماته اضطرارية أو اختيارية، فإن الاختيارية تنتهي إلى الاضطرارية، كحصول البديهيات. وصور غايات النظر، وتصور الملائم، يوجب الشوق إليه. والشوق عبارة عن أول الإرادة، إذ هو شيء من الميل؛ ثم بدوام صورة الملائم عند النفس، أو خلو النفس عما يعارضها من غايات غيره، يتأكد شيئًا فشيئًا، حتى تحصل الإرادة التي هي غاية الميل. فأول الميل، سبب يجر إلى غايته. وتمام الميل يوجب الفعل. وليس هناك أمر اختياري آخر، سوى ما ذكر، يسمى قصدًا، يجب على المكلف أن يصدره.

والقوة المشوقة، هي المسماة بالإرادة الكلية، التي يعرفها أصحابها: بأنها صفة ترجح أحد المقدورين، وتخصص وقوعه، في وقت دون وقت. ويقررون من أحكامها، أنها ترجح أحد المتساويين، بل المرجوح، لكن على النحو الذي بينا. أي أن المساوي أو المرجوح، في أول الأمر والتصور، قد يصير راجحًا في آخر الأمر، عند تمام الميل إليه، بدوام صورة الملائم وغايته وتأكد التصديق بملاءمته. وتمام الميل هو الإرادة الجزئية، والجزء المرجح.

وهذا قول يتمشى على أصول الشيخ الأشعري، بدون منافاة لها، كما تعلمه من تقريرنا هذا. فاندفع ما شوش به على الشارح هنا، مما لو نقلناه ورددناه، لطال.

ثم أقول: اللازم، على تحقيق الشارح المذكور، أن الاختيار ليس إلا علم الفاعل بأن هذا صادر عنه برضاه، وإلا فالفعل لازم لا محالة، ولا وسع له أن لا يفعل، لأن العلل موجبة. وربما يسرع لوهم الواهم أن لا يتخلف فعل عن تصوره، فإن التصور يوجب الشوق، والشوق يوجب الإرادة التي هي تمام الميل، وهي توجب الفعل، وهو باطل بالضرورة. فهذا وهم فاسد، فإني أقول: الاختيار ليس إلا عبارة عن تعارض التصورات، كل يبعث الميل إلى طرف، فيقع التردد، فهذا هو

الاختيار. والكل ناشئ عن العلم الذاتي للنفس. والتكليف إخبار بواقع، حتى يعظم التصور، فيترجح الحسن، ويندفع الرأي هاربًا عن القبيح. وههنا سر، لو دققت فيما قلنا، لاطَّلعت عليه.

ثم أقول ـ على المعتزلة ومن نحا نحوهم ـ: إنهم قد اتفقوا مع الشيخ على أن المقصود أولاً، إنما هو المعرفة. وإنما نازعوه في أن مقدماتها هي أول واجب. ونزاعهم هذا من السفه والجهالة، فإن الشارع إذا أوجب الصلاة علينا، لم يكن منه أن قال: يا أيها الناس، قوموا من نومكم، ثم اقصدوا المشي، ثم اخطوا الخطوة الأولى، ثم الثانية، . . . وهكذا. ثم انتهوا إلى الماء، ثم اغترفوا بأيديكم، وضعوه على وجوهكم، واغسلوا . . . إلى آخر فرائض الوضوء. ثم قوموا، وتخطوا . . . إلى آخر الوسائل المؤدية إلى الصلاة. فإن هذا مما لم يحكم بلزومه عقل ولا وهم. وكذا جميع الواجبات. فالمعروف أنه متى قيل بوجوب أمر من الأمور، فقد قيل بوجوب وسائله التي لابد منها عند العقلاء، فإن المقصود بوجوبه، وجوب تحصيله. فإن ذهبنا إلى أن شيئًا هو أول واجب، فإنا نريد أنه يجب تحصيله، قبل كل ما يحصل من الفرائض المعروفة، التي صرحت الشريعة بفرضيتها، فيجب مع جميع وسائله. فالنزاع في ذلك ليس من دأب أهل التحصيل.

* * *

٦٦ ـ **(والحق عندي . . . إلخ).**

أقول: لم يحرر المشايخ محل النزاع، في أول واجب: هل هو المكلف المسلم؟ أو المكلف مطلقًا؟ فإن كان الخلاف في الأول، فذلك محله. وإن كان في الثاني، فلا يتصور نزاع في أول واجب عليه، إذ هو الإقرار، فإن الإقرار هو الحافظ لماله ودمه، المدخل له تحت ظل الإسلام، فهو أول واجب عليه بلا نزاع.

وأقول: عرض الكلام يعين المرام في الكلام، فالكلام ليس في أول الواجبات

على الإطلاق، حتى يعم الواجبات السياسية، والشخصية المتعلقة ببدنه، وإلا لكان أول واجب عليه تحصيل ما يقوم به بدنه، وتحقق به حياته، على قدر الضرورة. بل المراد من الواجبات، ههنا، الواجبات التي يترتب عليها السعادة العظمى، والمقصد الأعلى، وهي الواجبات الدينية، المتعلقة بتهذيب الأخلاق، والأعمال، لتحصيل الاستعداد لقبول الإفاضة من الله تعالى. والإقرار إنما هو من الواجبات السياسية، التي قد يحتاج إليها في حفظ ماله ودمه. فهو من اللوازم التي يضطره إليها أمر التعيش، كالأكل والشرب، وبناء المسكن، ونحو ذلك، إذ لو لم يقع منه الإقرار لكان من المعاندين، فيقتل، أو يدفع الجزية. فإن كان من المعاهدين، فهو محروم من مزايا المؤمنين. وإن كان ممن لم تبلغه الدعوة، كان خارجًا عن موضوع القول. إذا علمت ذلك، فالنزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقًا، سواء كان مسلمًا أو كافرًا. ومعرفة الله تعالى، هي المبني لجميع ما تترتب عليه هذه السعادة، فهي أول واجب، وجميع الواجبات فرع وجوبها على ما سبق. ويأتي نزاع المخالفين فيه. وفيه ما قدمنا.

* * *

٦٧ ـ **(وقيل: الحق أنه إن أريد... إلخ).**

أقول: قال بعضهم: الخلاف لفظي، فإن كلا من المخالفين أخذ قول الآخر بدون فهم مراده. والحق أنه إن أريد بالواجبات ما يقصد إيجابه لذاته، فأول واجب يجب تحصيله هو المعرفة، فإنها أول المقاصد. وإن أريد الأعم، من كونه مقصودًا إيجابه بذاته، أو كونه واجبًا في ضمن إيجاب غيره، فأول واجب هو القصد إلى المعرفة، فإنه واجب التحصيل، لكن لا لذاته، بل إيجاب المعرفة المتضمن لإيجاب النظر، المتضمن لإيجاب القصد. وإنما كان واجبًا في ضمن إيجاب المعرفة، لأن مقدمتها، لما أنه مقدمة النظر، والنظر مقدمة المعرفة. وإيجاب المقصد يتضمن إيجاب مقدماته. وإذ كان من مقدماتها الأولية، فهو أول واجب بأوليتها.

قال السيد الشريف الجرجاني - في [شرحه على المواقف] -: هذا - أي قول القائل: وإن أريد الأعم، فهو القصد - مبني على أن مقدمة الواجب المطلق، واجبة، فبوجوب الواجب، يجب جميع مقدماته، التي يتوقف هو عليها. فيصح القول بوجوب القصد، بإيجاب المعرفة. وهذا الأصل - أي أن مقدمة الواجب المطلق، واجبة - غير مسلم بإطلاقه، بل محله المقدمة التي هي سبب مستلزم - أي السبب الموجب لمسببه - فإن إيجاب السبب في إيجاب المسبب، إذ المسبب إذ ذاك اضطراري لا يتعلق به تكليف، فلا تكليف في الحقيقة إلا بالسبب. أما السبب غير المستلزم، فيجوز أن يجب الفعل ولا يجب هو، لصحة تعلق التكليف بالفعل، بدون تعلق التكليف بذلك السبب. والقصد سبب غير مستلزم، فيجوز أن لا يكون واجبًا أصلاً. فلو سلمنا أن المراد من الواجب: الأعم، لا يجب أن يكون القصد أول واجب، عند القائل بأن أول واجب هو النظر، أو المعرفة، لجواز أن لا يكون القصد عنده واجبًا أصلا. فيرجع الخلاف حقيقيًا.

قال شارحنا رادا على الشريف: لا فرق بين السبب المستلزم وغيره، فإن إيجاب الشيء قصداً يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ضمنًا. وذلك بحكم البداهة. وقد ينبه عليه - لا بما نبه عليه بعضهم، من أن التكليف بالمشروط والكل، بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال، فإن هذا التنبيه غير صحيح.

فإن لمانع أن يقول: إن المشروط أو الكل في ذاته، حينئذ غير محال، فالتكليف به ليس تكليفًا بالمحال. وإنما يكون تكليفًا بالمحال إذا كان المكلف به المشروط، أو الكل، بشرط عدم الشرط، أو بشرط عدم الجزء، فإن المكلف به يكون محالاً. وأما التكليف بالمشروط أو الكل، مع السكوت عن الشرط، أو الجزء، فغير محال. لأن المكلف به: المشروط، أو الكل، لا مع عدم الشرط. أو عدم الجزء وهو ليس بمحال. بل ينبه على ذلك الحكم البديهي، بأن قولنا: قد يجب الشيء، ولا يجب ما يتوقف عليه، يستلزم القول بتحقق الملزوم، بدون تحقق اللازم. فإنك تعلم أن

الكل ليس إلا عبارة عن الأجزاء، وأن المشروط، بدون شرطه، ليس مما يمكن تحققه بوجه. فكلما وجد المشروط وجد الشرط، فليس المشروط شيئًا إلا بشرطه، فطلب الكل طلب الجزء لا محالة، وطلب المشروط طلب الشرط. فإنه لا معنى لطلب الشيء إلا طلب أن يحصل. وليس له أن يحصل إلا بنفسه ولازم وجوده. نعم ذلك ضمني، فوجوب الجزء والشرط كأنه داخل في وجوب المشروط والكل. لازم له، لا يختلف عنه. فلو قلنا: بتحقق وجوب الشيء، بدون تحقق وجوب مقدمته، جزءًا أو شرطًا. فقد قلنا: بتخلف اللازم عن الملزوم.

فلابد من إثبات كلمة (بل) قبل قوله (لأنه يستلزم جواز تحقق. . . إلخ). وهي مثبتة في نسخة كتب عليها عبد الحكيم. وقد كتب بعض الحواشي على نسخة ليس فيها (بل) وأطال في تصحيحها ولا طائل تحته.

وفي قوله: (بل المحال هو التكليف بالمشروط. . . إلخ) تساهل، وكان الأولى أن يقول (بل المحال هو المشروط، بشرط عدم الشرط، والكل بشرط عدم الجزء).

وبتقريرنا قول القائل: بأن الخلاف لفظي، على هذا الوجه، بطل ما قاله السعد [في مقاصده]. وتبعه عليه الناظرون. وبتقريرنا كلام الشارح. بما سمعت، دحضت حجة المنتقدين له. من أرباب الحواشي. وإنما حكى الشارح التوفيق بـ (قيل) لما فيه من تقرير أن القصد واجب تبعًا. مع أنه قد تقدم له في تحقيقه أن القصد لا يتعلق به الوجوب. لعدم كونه اختياريًا.

ثم في عبارة الشارح، من حيث لفظها، قلق لا يخفى.

بقي أن يقال: إن المعرفة، واليقين، والاعتقاد: كيف من الكيفيات، فلا يتعلق به الإيجاب. ولو سلم أنه فعل، فقد قيل إن ترتبه على النظر بالإيجاب، فلا يكون اختياريًا، فكيف قلنا: أول واجب هو المعرفة؟

فنقول: قد سمعت مراراً: أن إيجاب أمر من الأمور، ليس يعني به إلا إيجاب تحصيله وإحداثه. والتحصيل والإحداث فعل، هو السعي في الأسباب. فقولنا: أول واجب هو المعرفة، يغني عنه أن أول واجب هو تحصيل اليقين بالله تعالى. وتحصيل اليقين، والسعي في أسبابه، من الأفعال التي يصح التكليف بها.

* * *

٦٨ ـ (وبه تحصل المعرفة).

أقول: أي بملابسة النظر الصحيح، تحصل المعرفة، من غير احتياج معه إلى مشاركة المعلم، كما يستفاد من تقديم المعمول، المفيد للحصر، فهو حصر قلب، لا حصر إفراد، إذ قد تحصل المعرفة بالإلهام، أو البداهة. ودوام حصول المعرفة عن النظر إما بصدورها عقبه من الله تعالى، بطريق جري العادة فيه، بأن يكون قد اختاره سببًا لها، وله أن لا يصدرها عقبه، وله أن يصدرها عقب شيء آخر، فليس صدورها عنه لازمًا، ولا كونه سببًا واجبًا.

وهذا ما ذهب إليه بعض الأشاعرة، لما تقرر عندهم من وجوب استناد الأشياء بأسرها إلى الله تعالى ابتداء من غير أن يتوقف شيء على شيء، أو يلزم شيء شيئًا.

وإما بصدورها عقبه، على وجه كونها ناشئة عنه، متولدة منه ـ كما ذهب إليه المعتزلة القائلون بالتوليد ـ وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه، كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد ـ ويقابله المباشرة، وهي أن يصدر عنه فعل بلا واسطة. فالنظر صادر عن الفاعل مباشرة، والعلم صادر عنه بالتوليد، أي فنسبته للفاعل؛ لأنه مولد من فعله وناشئ.

وأورد: أن النظر ليس فعلاً، فإنه الحركة، والحركة ليست من مقولة الفعل، فليس داخلاً في المولد. فأشار الشارح إلى دفعه بأنه فعل، سواء قلنا هو الترتيب،

أو الحركة. فإن الحركة في تعريف الفكر والنظر، بالمعنى المصدري، أي التحرك. ويدل على ذلك قول المعتزلة: إنه أول واجب، فهو فعل اختياري، إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري، فمن ثم قال: والنظر فعل اختياري. فقيد (الاختياري) للإشارة إلى هذا. لكن يرد: أن العلم إما من مقولة: (الكيف)، عند المحققين القائلين بأنه (الصورة)، أو من مقولة: (الانفعال)، عند القائلين بأنه (قبول الذهن للصورة)، و(الإضافة) عند القائلين بأنه (تعلق الصفة بالصورة). فلم يصدر عن الفعل فعل، بل صدر عن الفعل أثر غير فعل، فليس العلم مولداً عن النظر، لأن التعريف دال على أن المولَّد ـ بالفتح ـ لابد أن يكون فعلاً.

والجواب: أنهم أرادوا من الفعل مطلق الأثر المترتب على غيره، سواء كان ذلك الأثر فعلاً، فإنه أثر للسبب الناشئ هو عنه، أو كان غير فعل، بأن كان كيفًا، أو وضعًا، أو إضافة. . . إلى سائر المقولات. وتمثيلهم بحركة المفتاح، يرشد إلى ذلك، فإن الحركة ليس فعلاً، إن أريد بها الحاصل بالمصدر، كما هو الظاهر.

وإما أن يكون دوام حصول المعرفة باللزوم العقلي حال كونه ـ كما هو مذهب الفلاسفة ـ مبنيًا على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض، عند الاستعداد التام، واجب عندهم. فإن بحر الجود فياض دائمًا، لا يحجب فيضه عن قابله. والمنع نقص القابل، لا بخل الجواد. والنظر من قبيل المعدّ للذهن إعدادًا تامًا، فيجب فيضان العلم عن المبدأ، عقبه، وجوبًا عقليًا. وليس اللزوم العقلي ـ حال كونه، كما هو مذهب الإمام ـ لا كما هو مذهب الفلاسفة، القائلين بالفيض، ولا كما هو مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد. فصح التقابل بين المذاهب. فإن مذهب المعتزلة: لزوم عقلي، طريقه التوليد. ومذهب الإمام: لزوم عقلي، طريقه أن بعض الأفعال لا يمكن أن ينفك عن بعض آخر، لارتباط ما بينها. ومذهب الفلاسفة: لزوم عقلي، طريقه وجوب الفيضان، عند تمام الاستعداد. وبما قررنا اندفع عن الشارح ما قيل هنا.

٦٩ ـ (قال في المواقف. . . إلخ).

أقول: ذكر صاحب [المواقف] مذهبًا رابعًا، في صدور المعرفة، عقب النظر، نسبة إلى الإمام، فقال: ههنا مذهب آخر، سوى المذاهب الثلاثة السابقة، اختاره الإمام الرازي، وهو أن حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبًا عقليًا، غير متولد عنه. أما أنه واجب وجوبًا عقليًا، فلأن بداهة العقل حاكمة بأن من علم: العالم متغير، وكل متغير حادث. وحضر عنده المقدمتان مجتمعتين في عقله، على هذا الترتيب، وهذه الهيئة. وعلم اندراج الأصغر في الأوسط، وكيفية ورود الحكم في الكبرى على الأوسط، وجب أن يعلم: أن العالم حادث. لعلمه بدخوله في المتغير، الذي قد علم أن كل فرد منه حادث. ومن جملة الأفراد: العالم الذي عالم دخوله والقائل بجواز عدم علمه بذلك. قائل بجواز عدم علم قيام زيد. مع علم قيام زيد وعمرو وبكر. وهو قول بتحقق الكل بدون الجزء. أو تحقق علم الكل بدون علم الجزء، والكل محال بداهة، وكذا يقال في سائر الأشكال، بعد استيفاء شرائطها اللازمة له في الإنتاج، وردها إلى الأول، أو غير ذلك.

وأما أنه غير متولد عن النظر، فلما تقرر من أن جميع الممكنات التي من جملتها العلم الحادث، مستندة إلى الله تعالى في الإيجاد ابتداء، لا أن استنادها إليه بكونه مبدأ أسبابها وموجباتها، أي أن كل واحد من الممكنات تتعلق به ذات قدرة الله تعالى. لا أن القدرة تتعلق بشيء. وذلك الشيء يحصل منه آخر، بدون تعلق ثان للقدرة. فمعنى الابتدائية، التي يريدها الشيخ الأشعري. أن بين الممكن نفسه وبين القدرة تعلق الإيجاد. وهذا المعنى يقابل قول المعتزلة، وظاهر مذهب الفلاسفة، لا على التحقيق الآتي.

ثم اعترض صاحب [المواقف] هذا المذهب بأنه مخالف لأصلين من أصول الشيخ الأشعري وافقه عليهما الإمام. الأصل الأول: أن جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداء، من غير توسط شيء في الإيجاد. والثاني: أنه فاعل مختار، وذلك

لأن وجوب العلم ينافي الاختيار. وكونه واجبًا عن النظر، المستلزم لأن يكون للنظر مدخل في إيجاده، ينافي استناد الجميع ابتداء.

وقال الشريف في [شرحه] - منازعًا للمصنف، في مخالفة الإمام لأصل الاختيار، ومقرًّا له على مخالفة أصل الاستناد -: إنما يصح مذهب الإمام إذا حذف قيد (الابتداء) في استناد الأشياء إليه، وجوز أن. . يكون لبعض آثار الله مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولدًا عن بعض، وناشئًا عنه، فيكون النظر من آثار الله، والعلم متولد عنه، لا يتخلف عنه. وإن كان ذلك لا ينافي الاختيار، فإن الكل واقع بقدرة الله تعالى. ألا ترى أن المعتزلة - مع قولهم بالتوليد - قالوا: إن المولدات مقدورة للعباد، وإلا لما وقع التكليف بها، وقد وقع، كالقتل في الجهاد، فإن القتل - أي إزهاق الروح - واجب لسببه الموجب - وهو الضرب بالسيف - فكلف بالقتل الواجب بالضرب، والتكليف إنما يقع بالفعل الاختياري، فالقتل فعل اختياري، وجوبه بالضرب، لا ينافي كونه مختارًا للفاعل، إذ للفاعل أن يفعله بإيجاد سببه، وله أن لا يفعله، بترك إيجاد السبب، إلا أن قدرة المختار لا تكون متعلقة بذلك الواجب ابتداء، كما هو مذهب الأشعري.

وحينئذ: يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم. واختيار الله - في إيجاد العلم - باختياره في إيجاد موجبه، وهو النظر.

* * *

٧٠ - (قلت: محصول كلام الإمام. . . إلخ).

أقول: حصل الشارح كلام الإمام بتحصيل لا يخالف مذهب الأشعري، في أصل من الأصلين، فقال محصول كلام الإمام الرازي: أنه، على هذا التقدير - أي تقدير لزوم العلم للنظر - يكون العلم حاصلاً بقدرة الله تعالى مباشرة، لا بالتوليد،

كما قاله السيد الشريف، ويكون لازمًا للنظر، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً. والنظر أيضًا. يكون حاصلاً بقدرة الله تعالى. ولا ضير في أن يكونا لازمين، صادرين عن موجد واحد مختار. وإن كان بحيث إذا صدر عنه أحدهما لا بد أن يصدر عنه الآخر، عند صدور الأول عنه. ولا يلزم من ذلك اللزوم توقف حصول العلم على النظر، إذ يجوز أن يحصل العلم بسبب آخر، فإن اللازم قد يكون أعم. والتوقف هو الممنوع. فإنه يستلزم احتياج الواجب تعالى، في الإيجاد، إلى شيء آخر. بل يلزم من ذلك لزوم بعض أفعاله تعالى ـ كالعلم ـ لبعض أفعاله، كالنظر.

ومن البين أن الشيخ الأشعري لا ينكر مطلق اللزوم، فإن لزوم شيء لشيء، مطلقًا، لا يصح لأحد إنكاره، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى ابتداء. وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين ـ من حيث إنه مضاف ـ يستلزم العلم بالآخر؟ وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء، إن إجمالاً فإجمالاً، وإن تفصيلاً فتفصيلاً؟ فإن تعقل المضاف ـ من حيث إنه مضاف ـ إنما يكون بتعقل الإضافة، وتعقلها يستلزم تعقل الطرفين. فتعقل كل ـ من حيث هو مضاف ـ يستلزم تعقلها، وتعقلها يستلزم تعقل كل منهما. وإن تعقل الكل ليس إلا عبارة عن تعقل الأجزاء، فإن الكل هو الأجزاء فلا يتصور تعقل الكل بدون الأجزاء وإلا كان تعقلاً لشيء وعدم تعقل له وأيضًا صورة الكل. مشتملة على صور أجزائه. فإن حصلت حصلت صورة الأجزاء. وإنما ينكر الشيخ التوقف على غير إرادة الله تعالى، المستلزم للاحتياج المحال. فكل ما يمكن تعلق إرادة الله به. فهو ممكن الوجود، بمجرد تعلقها، بدون توقف تأثيره فيه على شيء آخر. والتلازم بين شيئين لا يقتضي توقف أحدهما على الآخر. فاندفع ما أورد على قاعدة الشيخ، التي هي استحالة التوقف: من أن إيجاد البياض موقوف على إعدام السواد، عند اتحاد المحل. فكيف يقول باستحالة التوقف؟ وحاصل الدفع: أن تعلق الإرادة بإيجاد البياض، يستلزم تعلقها بإعدام السواد. لا أنه يتوقف أحدهما على الآخر. إذ الاستلزام لا يقتضي التوقف.

أقول: قد قال الإمام باللزوم العقلي، ولم يبين منشأه، مع أنه قد تقرر أن التلازم بين شيئين إنما يكون لكون أحدهما علة للآخر، أو لكونهما معلولين لعلة ثالثة موجبة، توجب الارتباط بينهما، وإلا فلا تلازم، والثاني غير متحقق، فليكن الأول.

فإن قلتم: إن التلازم لاشتراكهما في علة واحدة، وهي الإرادة، قلنا: فمع إقرار جميعهم بأن الإرادة ليست علة موجبة، يتوقف على كون الإرادة المتعلق بهما واحدة، مع أنه يمتنع تعلقٌ واحد بمتعلقين على سبيل القصد والاستقلال. فإن قلتم: إن التلازم بين الإرادتين. قلنا: نطلب منشأ التلازم بينهما. ولا يصح كونهما معلولين، ولا إحداهما علة للأخرى. فكان الحق أن هذا من الإمام جريٌ على ما قاله هو من منع حصر التلازم فيما ذكروه. بل قد يكون التلازم بين شيئين ليسا معلولين لعلة واحدة، ولا أحدهما علة للآخر، ومثل له بالمتضايفين، وإن كان رده المحقق الطوسي في [شرح الإشارات] أو تقول: كما أنه لا يصح لعاقل أن ينكر التلازم بين شيئين مطلقًا، لا يصح لعاقل أن ينكر التوقف مطلقًا، فإن من البديهيات أن لا يجتمع البياض والسواد، في محل واحد، في آن واحد، فوجود أحدهما يتوقف على زوال الآخر بالضرورة. والمنع مكابرة ظاهرة. وكذلك الكل لا يمكن وجوده إلا بوجود أجزائه، والقول بأن الكل يوجد بدون الأجزاء، ولا يستحيل وجوده بدون الأجزاء، سفسطة بينة، وقول بوجود الشيء ولا وجوده، ببداهة العقل.

فالشيخ الأشعري لا يليق بفضله إنكار التوقف رأسًا، حتى ينجر ذلك به إلى ارتكاب مثل هذه المحاولات التي لا يقول بها الصبيان. بل لا بد أن يقال: إن الكل والجزء، وما شابهه من الأمور التي لا يكون الشيء في ذاته شيئًا إلا بأن يحصل معه الآخر، كالشرط والمشروط، إذا تعلقت إرادة الله بإيجاد شيء يكون تعلق إرادته بالآخر، لاحتياج ذلك الشيء إليه، فكأن وجودهما وجود واحد. وكذا يقال في

كل شيئين تلازمًا، لا من جهة علة موجبة، فإن لواحد منهما مدخلاً في الآخر، لنقص الآخر واحتياجه إليه. لا لنقص في الفاعل واحتياج منه إليه، فلا مدخل له في التأثير، بل في الأثر.

وبهذا البيان يتحد مذهب الشيخ مع مذهب الحكماء، على التحقيق الآتي، اتحادًا كليًّا، فإنهم يقولون: المعدات، لتكميل القابل، حتى يكون محلاًّ لإشراق الوجود، لا لاحتياج الواجب في التأثير إلى شيء. فَرَغِمَ أنف الناظرين. ثم إن مذهب الإمام هو مذهب المحققين من الأشاعرة، وعليه جرى أكثر المتأخرين.

* * *

٧١ ـ **(واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة . . . إلخ).**

أقول: قد اشتهر أن الفلاسفة قسموا المعلولات، من حيث صدورها عن الواجب، إلى قسمين: صادر من غير واسطة، وهو المعلول الأول. وصادر عن الواسطة، فلا يصدق عليه أنه صادر عن الواجب، إلا من حيث أن الواجب مصدر تلك الواسطة، لا لأنه مصدر نفس المعلول. وهذا القسم هو ما بعد المعلول الأول. فعلى هذا يكون الممكن مصدراً لوجوده غيره، وإن كان الواجب مبدأ الكل، فهو مصدر الكل: الأول حقيقة وبالمباشرة وما بعده مجازًا وبالواسطة. فإن مصدر الشيء حقيقة، هو ما عنه صدر الشيء. أي ما أعطى الشيء وجوده، والباري تعالى، إنما أعطى الوجود المعلول الأول، ثم إن المعلول الأول أعطى ما بعده وجوده. . . وهكذا. فينسب ما بعد المعلول الأول إلى الله تعالى، بالصدور، لأنه تعالى معطي معطيها. وموجد موجدها، لا لأنه موجدها.

وهذا المذهب ينافي مذهب الشيخ الأشعري كل المنافاة، فإن الشيخ قائل بأن لا مصدر لشيء من الأشياء إلا الواجب، فهو مصدر الكل مباشرة، بدون واسطة، وهو المعطي لكل ممكن وجوده مباشرة. وليس لممكن من الممكنات أن يؤثر في شيء من الأشياء، لا بالوجود ولا بالعدم.

وهذا الذي اشتهر عنهم خلاف التحقيق عندهم، وإنما منشؤه اشتهار العبارات اللفظية، كقولهم: إن العقل الأول صدر عنه العقل الثاني والفلك الأول، وإن العقل العاشر هوفياض الصور على مادة العناصر، وما يشبه هذه الألفاظ التي تفوهوا بها للتقريب في مقام التعليم. والتحقيق عندهم أن لا مؤثر في الحقيقة ونفس الأمر إلا الله تعالى، وإن كان قد يظهر في بادئ النظر صدور الأشياء عن غيره، وأن هذه الوسائط والأسباب إنما هي من قبيل الشرائط والآلات، وفعل الإيجاد إنما هو له تعالى، بل ليست، عند التدقيق، لا من الشرائط ولا من الآلات، بل هي من متممات وجود الممكن، كأن الممكن مجموعها، فهي عند التحقيق تكون داخلة في ذات الله، ووجودها جزء من وجوده، وذلك على أصل تحققه عند صدق النظر.

وقد صرح الشيخ الرئيس في [الشفاء] بهذا التحقيق، أي نسبة جميع الأفعال إلى الله مباشرة. وصرح به المحقق الطوسي في [شرح الإشارات]، وشنع على الناقلين عنهم خلافه. لكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات على إيجاد البعض الآخر، لنقص في ماهية المتوقف، فيحتاج إلى متمم لوجوده، فلابد من أن يوجد الواجب هذا المتمم، حتى يوجد هذا الممكن، وذلك كالعَرَض المتوقف وجوده على وجود محله، والكل الموقوف على وجود الجزء، وما ينحو نحو هذا، إذ إنكار التوقف في مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعقلاء.

وظاهر مذهب الشيخ الأشعري - من نفي التوقف رأسًا - ينفي ما أثبته الحكماء من التوقف. وإن كانت حقيقة مذهبه، التي يجب حمل ظاهره عليها، أن جنس التوقف لا ينكر، بل توقف بعض الموجودات على بعض واجب، لنقص في ماهية الممكن، لا لعجز واحتياج من الفاعل.

على أن المحقق المنصف لا يبالي، على هذا، بأن يقول بتوقف بعض أفعاله على بعض، فإن هذا بمنزلة ما يقال: توقفت إرادته على علمه، مثلاً، وجميع صفاته على حياته، والكل له، فالتوقف غير مضر، فكذا توقف فعله على فعله الآخر،

لا يضر، فإنه لم يتوقف في الحقيقة على ما سوى ذاته، فليس في مثل هذا التوقف رائحة النقص بوجه من الوجوه. فتحقيق مذهب الشيخ الأشعري يتحد مع تحقيق مذهب الحكماء، ومسألة الإيجاب والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، ليست من لوازم هذه المسألة. والقول بالتوليد مناف للتحقيقين، فإن حقيقة التوليد ـ كما تقدم ـ أن يصدر عن فعل الفاعل فعل آخر، فيكون صادراً عن نفس الفاعل، لا مباشرة، بل بالواسطة. ومبنى التحقيقين على صدور الكل عن الواجب مباشرة، الذي هو معنى (الابتدائية) في كلام الشيخ الأشعري.

وحاصل القول أن الحكماء قالوا: الواجب فياض دائمًا، وبحر جوده لا يحجب عن المستحق، لا وجوبًا عليه، بل فضلاً منه، لمحض الجود، ونفي شوائب البخل، فإن كان منع فمن طرف القابل ونقصه وانحطاط درجته عن أن يستحق فيض الجود عليه. فإذا أفيض من قبل الواجب ما به يتم وجوده. فقد استحق الفيض، فيفاض، فلا حجاب ولا منع من طرف الواجب، ولا عجز ولا انثلام في قدرته.

والشيخ الأشعري ـ رضي الله عنه ـ قال: إن الواجب تعالى فياض وفاعل لكل شيء، لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء، لكمال قدرته وعموم قهره، وإن كان قد يمتنع إيجاد الواجب لشيء إلا بعد إيجاده لشيء آخر، لما أنه من متممات وجوده، فيتوقف عليه، لاحتياج من الحادث إليه، لا لاعتماد من الواجب عليه، فلا قصور من طرف الواجب، بل القصور من طرف الممكن. وعلى كلا القولين فالكل فعله، لا يصدر عن غيره صادر، فلا مخالفة بين القولين بوجه من الوجوه، إلا ما كان من تعبير لفظي لا يعتد به في الاعتقاديات. فانظر نظر الإنصاف في ذلك، فتدحض لديك حجج المبطلين السالكين طرق الفساد، الآبية نفوسهم إلا العناد، يدعون السنة وهم ناصروا البدعة. وأي بدعة أكثر من تكفير من يدعون الإيمان بما جاء به محمد بعضهم لبعض، بدون استناد لا إلى كتاب ولا إلى سنة، وإنما هو لمجرد أن يقولوا: مذهبه يخالف مذهبنا، قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء في قول من

الأقوال، فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا؛ لأن الحكماء يقولون بها؟. والعجب!! أي ضرر في أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم، بل ذلك مما يحقق غرضنا، وهو غاية سعي العاقل، خصوصًا الذي يدعي أنه من أهل السنة، ورافض البدعة. فافهم، فقد شنع بعض الحواشي هنا على الشارح بهذيان لا يساوي نقله.

* * *

٧٢ـ (وقال الإمام في المباحث المشرقية... إلخ).

أقول: قد ذكر الإمام الرازي في كتابه [المباحث المشرقية] ما حاصله: الحق عندي أنه لم يقم للحكماء على ظاهر مذهبهم من وجوب استناد بعض الممكنات إلى بعض، في الوجود، دليل. ولا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، مباشرة من دون أن يستند شيء منها لشيء آخر، إلا أنها على قسمين:

قسم: إمكانه كاف في قبوله الوجود من حضرة الجود، بدون أن يتوقف على شيء سوى إرادة محدثه. فهذا يكون صادرًا عن الواجب تعالى بدون شرط.

وقسم: مجرد إمكانه غير كاف في قبول الوجود، بل يحتاج مع ذلك إلى شيء آخر، كالكل الذي لا يكفي إمكانه في صدوره، بل يحتاج مع إمكانه إلى أجزائه، بل إمكانه موقوف على إمكانها. وكذلك يقال في جميع المتوقفات، فهذا لا محالة يحتاج إلى حدوث أمر قبله، حتى يصدر هو عن الواجب تعالى. فكأن الممكن بذاته بعيد عن مبدئه، وهذه الأمور التي تسبقه في الوجود تقربه إليه. وذلك إنما ينتظم عامًا في الممكنات، عند التحقيق، بحركة سرمدية دورية ـ تنسب إلى الدور، لا إلى الاستدارة ـ وليس بلازم أن تكون فلكية كما ذهبوا إليه. ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود، استعدادًا تامًا، بإيجاد الواجب مالابد منه في وجودها، صدرت، عن الواجب تعالى وحدثت، ولا تأثير لغير الله، مما يظن أنه واسطة في إيجادها، بل تلك متممات لوجودها، مُعِدَّة لها لأن يفاض عليها الوجود من طرف المبدأ.

والإمام الرازي رجل أشعري، قد جرى في جميع كتبه واعتقاداته على أصول الأشعري، وإذ كان الحق عنده ما ذكر، فهو حق على أصول الأشعري، ورد على ظاهر مذهب الحكيم، فكان كلامه هذا تحقيق مذهب الأشعري. فاتحد مذهب الأشعري ـ على تحقيق الإمام ـ مع مذهب الحكيم ـ على تحقيق الشارح ـ فمن ثم قال الشارح: (قلت: هذا ـ أي ما ذكره الإمام ـ هو ما ذكرناه، وإنه مذهب الفلاسفة بعينه). أي فاتحدا، فاتفق الأشعري والحكيم. وقول الشارح: (وإثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم، كما لا يخفى). غير صحيح، لما سمعته من أنه يريد حركة في نفس الوجود، لا بقيد أن تكون فلكية، كما ذهبوا إليه. فليس مبنيًا على مذهبهم، بل طريق آخر في إثبات الحق، وهو أن الترتيب في التركيب إنما يكون بحركة حتى يترتب، والمتحرك واحد فيذهب ثم، ثم كان دوراً. وهي سرمدية لغوية، أي طويلة جدًا من ابتداء العالم إلى انتهائه، لا عرفية على مذهب الحكماء.

فلا تلفت لما هوس به الحواش ههنا، وارتكبوه من تأويل كلام الإمام وصرفه عما أراده منه، قدس سره. والتشويش على الشارح بما لا ينفعهم في تأييد أوهامهم المخالفة لأصول الشيخ الأشعري وعقائده.

* * *

٧٣ ـ (والسُّمَنِيَّة. . . إلخ).

شروع في عد المذاهب النافية لعموم إفادة النظر اليقين: فالسمنية[١] نفوها مطلقًا. والمهندسون فيما عدا الهندسيات والحسابيات. والإسماعيلية[٢] في معرفة

(١) فرقة هندية تنكر فلسفتها النبوة والرسالة، وترى أن سبب تفرق البشر وتطاحنهم هو رسالات السماء!
(٢) انشقُّوا من الشيعة الإمامية وقالوا إن الإمام، بعد جعفر الصادق (ع) هو ابنه إسماعيل. وليس موسى الكاظم (ع).

الله تعالى وصفاته بدون المعلم، وأدلتهم مع ما ينقضها مذكورة في المفصلات. وقد ذكر الشارح منها شيئًا، لعدم الفائدة في الاستدلال والمعارضة لهذه المذاهب الباطلة، أضربنا عن نقل شيء منها، وإبداء رأينا فيه.

٧٤ ـ (لأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث وكل محدث فله مؤثر . . . إلخ).

أقول: هذا تعليل لقول المصنف. (وبه تحصل المعرفة . . . إلى قوله . . . فلا حاجة إلى المعلم) فهو تعليل المفرع والمفرع عليه. وقوله: (وإن سلموا حصول العلم). أي وإن سلم الإسماعيلية حصول اليقين بالنظر الصحيح، إلا أن اليقين لا يكون منجيًا إلا بالمعلم. فنقول: كفى بالشرع والقرآن معلمًا، فيكفى أخذ ما نتيقنه من القرآن، فلا حاجة إلى المعلم المخصوص، وهو الإمام المعصوم. ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا في مجرد التبليغ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ.

* * *

٧٥ ـ (وعلى أن للعالم صانعًا قديمًا، لم يزل، ولا يزال . . . إلخ).

أقول: واتفق أهل الحق على أن للعالم ـ الذي قد ثبت حدوثه ـ محدثًا أزليًا، أبديًا، لم ينقطع وجوده في آن من الآنات الماضية، ولا ينقطع في آن من الحالية والمستقبلة.

واستدل أصحابنا على ذلك بأن العالم مُحْدَث ـ بالفتح ـ وقد سبق دليله. وكل محدث فله مُحْدِث ـ بالكسر ـ بالضرورة، إذ من البديهي أن المعدوم لا يوجَد إلا بموجِد، فموجِده إما أن يكون ذاته، أو ينتهي إليه. فيدور. أو لا يكون ذاته ولا ينتهي إليه. فإما أن لا ينتهي، بل يذهب حادثًا عن محدث، لا إلى نهاية، فيتسلسل. أو ينتهي إلى ما ليس بحادث، وهو القديم. والدور باطل، بالضرورة.

والتسلسل، بالبرهان. فثبت الثالث. فالعالم ينتهي إلى محدِث قديم، فهو أزلي. وما كان أزليًا، استحال أن لا يكون أبديًا.

* * *

٧٦ ـ (واجبًا وجوده لذاته، ممتنعًا عدمه بالنظر إلى ذاته . . . إلخ).

أقول: لما ثبتت أزليته، وأبديته، قد ثبت وجوب وجوده، إذ لو لم يكن واجب الوجود لذاته، لكان ممكنًا لذاته. والممكن لذاته، معدوم لذاته، موجود بغيره. والموجود بغيره، لابد أن يكون حادثًا، فإن القديم لا يصح التأثير فيه عندنا، بناء على ما ارتضيناه من أن الكون عن الغير يعتمد الحدوث، وإن لزمه الإمكان، فيحتاج إلى محدث، فيلزم كون القديم حادثًا، وكون القديم حاصلاً عن غيره. وكلاهما محال، وخلاف الفرض. فإن جوزنا التأثير في القديم، بناء على ما ارتضاه غيرنا من أن الكون عن الغير يعتمد الإمكان فقط. فنقول: لو كان الصانع القديم ممكنًا، لاستند إلى غيره في وجوده، فذلك الغير، إن كان ممكنًا أيضًا استند إلى غيره، وهكذا، فلابد أن ينتهي إلى قديم هو واجب، وإلا تسلسل. والتسلسل محال، فذلك الواجب هو ما نعنيه بالصانع، لا ما فرضته ممكنًا. وقد علم ما في هذا الاستدلال المبني على إبطال التسلسل.

٧٧ ـ (ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون . . . إلخ).

أقول: اختلف الناظرون، وارتبك الناقلون في لميَّة وجوب الوجود.

فأكثر المتكلمين الذاهبين إلى أن الوجود أمر زائد على الماهية، موجود في الخارج، قالوا: إنما يجب لذات الموجود. بأن تكون ذاته علة تامة في وجوده، فوجوده لازم لذاته، لاستحالة انفكاك العلة عن المعلول. فالذات، من حيث هي ذات مستلزمة لوجودها؛ فلا يمكن انفكاكه عنها، وإن تصوره العقل فرضا.

والفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين، ذهبوا إلى أن وجوب الوجود بكون الذات نفس الوجود، حتى يستحيل سلب الوجود عنها لذاتها، فإن من المحال سلب الشيء عن نفسه، بالأولى من سلبه عن علته. ولا يعنون بذلك أنه الوجود العارض للممكن، بل يعنون أنه وجود خاص مستقل قائم بذاته غير منتزع من غيره. وتفصيل ذلك: أن العقل إذا نظر إلى الماهيات المتحققة خارجا، أو ذهنا - عند القائلين بالوجود الذهني - وهي بأسرها مشتركة في أنها هي في الخارج أو في الذهن، ينتزع من تلك الماهيات الموجودة أمرًا يشترك فيه جميعها. وهي كونها هي في الخارج أو في الذهن يقترف ذلك أرباب التعاليم في مقامات التفهيم. وإلا فهو أمر ليس بالمتحقق، بل إذا أراد المعلمون تقسيم المعقولات إلى: ليس محض، وإلى ما ليس كذلك. يخترعون أمرًا يمتاز به (الليس) عن مقابله، لا اختراعًا صرفا، بل له نوع من الاستناد إلى الخارج، من حيث المنشأ. وهو كون الماهيات ماهيات في الأعيان أو في الأذهان. وسموه وجودًا، وهو الوجود المطلق الذي تصح نسبته إلى الواجب، وإلى الممكن. وإنما تتخصص في الواجبات والممكنات، بالإضافة إلى ما انتزع منه، كوجود الواجب، ووجود الممكن، كوجود زيد وعمرو. وقد تساهل الشيخ الأشعري في قوله (هو عين الماهية). لما ذكرنا. أو أراد من الوجود - الذي هو عين الماهية في الواجب والممكن - ما يعبر عنه بمصدر الآثار، وليس في الخارج مصدر للآثار إلا أعيان الماهيات. أما شيء زائد عليها، يسمى وجودًا، فلا كون له، حتى يكون لغيره. وأن شقه الناهجين غير سبيل. وقد قام البرهان على أن كون الممكن، بحيث ننزع منه هذا الأمر المميز له عن (الليس) الصرف عن الحكيم، وإن شئت فقل: على أن ذات الممكن لابد أن يكون مستفاداً من وجود خاص متميز عن سائر الوجودات بكونه غير مضاف إلى غيره، وهو الوجود الحق الواجب لذاته.

* * *

٧٨ ـ (فإن قلت: إن أريد بالوجود، المعنى المشترك... إلخ).

أقول: قد قررت أن ثم نزاعًا بين أكثر المتكلمين وبين الفلاسفة والمحققين في أن ذات الواجب نفس الوجود أو غيره، وعلى هذا فهي علة له. فإن أردت بالوجود الذي هو عين الذات، المعنى المشترك المنتزع، فلا يقدم الحكيم ولا المحقق على كونه عين الواجب، أو شيئًا من الموجودات، فإنه أمر عقلي لا حقيقة له إلا اعتباره، والمحقق إنما هو نفس الماهيات. وهذا الأمر المنتزع المشترك هو الذي يذهب أكثر المتكلمين إلى أنه ليس عين ذات الواجب. وأن أردت به معنى آخر، سميته وجودًا، هو ذات الواجب، فذاك لم يَدع أحد أنه غير ذات الواجب، أو ذاته. فالكل متفق على أن المنتزع غير الذات، وإن الواجب هو الذات، بأي اسم سميتها، فلم يكن خلف إلا في تسمية الواجب وجودًا، فهذا خلف لفظي. والجواب: أن محل النزاع، هو منشأ انتزاع هذا الأمر المشترك. فهو في الواجب عين ذاته بذاته، عند الفلاسفة والمحققين. وفي الممكنات شيء آخر سوى الذات يكون أثرًا للفاعل. بخلاف جمهور المتكلمين، فإنهم قائلون بأنه أمر زائد في الكل، لابد أن ينضم إلى الذات، حتى ينتزع منها هذا المفهوم المشترك.

* * *

٧٩ ـ (فإن قلت: على مذهب جمهور المتكلمين أيضًا... إلخ).

أقول: إذا ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الذات علة للوجود، فقد قالوا: إن الذات مقتضية لانضمام الوجود إليها فهي بذاتها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لعدم احتياجها في الانتزاع إلى خارج عنها، فمنشئيتها له بنفسها، بواسطة أنها تمام العلة، فيما يجب أن ينضم إليها، لتصير منشأ لانتزاع هذا المفهوم. فمنشأ الانتزاع ـ أي الذي تنتهي إليه المنشئية ـ هو الذات لا غير، فلم يبق نزاع. فإن الجمهور إذن قائلون بأن منشأ الانتزاع هو نفس الذات بذاتها، كما يقول المحققون. والجواب: إن هذا

غفلة عن أصل تقرير الجواب عن السؤال المتقدم، فان حاصله أن المحققين قائلون بأن منشأ الانتزاع في الواجب هو الذات، بقطع النظر عن شيء ما، وفي الممكن الذات، مع النظر لشيء آخر، هو الوجود. والجمهور قائلون: بأن منشأ الانتزاع الذات، مع شيء آخر، سواء كان معلولاً لها، أو لغيرها، في الواجب والممكن، وأن عين الأول للأول، والثاني للثاني. ألا ترى إلى ما وقع بين الفريقين من إبطال كل ما ذهب إليه الآخر، خصوصًا قول القائلين بالعينية في إبطال مذهب الجمهور: إن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد ـ بالفتح ـ لم يوجد ـ بالكسر ـ فإن الإيجاد والتأثير فرع الوجود. فلو كانت الماهية علة لوجودها، لزم تقدم وجودها على إيجادها لنفسها، بإيجادها لوجودها. فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، لزم الدور، لتحقق تقدم الشيء على نفسه، وإن كان مغايراً، نقلنا الكلام إليه. حتى يتسلسل، إن ذهب إلى غير النهاية. وهو محال. أو ينتهي إلى وجود، هو عينه. على أن البداهة حاكمة بأن الشيء إنما يكون له وجود واحد، وليس له وجود متقدم ووجود متأخر. فهذا الإبطال يدل على أن النزاع: في كون الذات ينضم إليها شيء آخر، حتى تكون منشأ الانتزاع، أو كونها منشأ الانتزاع لو قطع النظر عن جميع المغايرات. فكونه بذاته ـ بقطع النظر عن مغاير، سواء كان معلولاً له، أم لا ـ منشأ لانتزاع ذلك المفهوم، لا يتصور على طريق المتكلمين، كما زعمت.

وبتقرير العينية على هذا الوجه، يندفع كثير من الشبه الواردة عليه، هذا هو تحرير كلام الشارح.

وأنا أقول ـ على استدلال القوم على إثبات القديم الصانع ـ إنهم اعتمدوا فيه على بطلان التسلسل، وليس لهم برهان على إبطاله إلا ما سبق من التطبيق، والتضايف، وما يشبههما. وقد علمت، في بحث الحدوث، ما عليهما. فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه، فبقي فرض التسلسل في إثبات الواجب محتملاً لم يبطل، اللهم إلا بدليل جديد، لا يليق بالعقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه.

ولك أن تستدل على إثبات الواجب بدليل قليل الكلفة، خفيف المئونة، يبتني على مقدمتين: إحداهما: بديهية، وهي أنَّ ترجح الممكن بدون مرجح، محال، والأخرى: نظرية، وهي أن الممكن لا يصح أن يكون مصدراً لأثر من الآثار، وذلك أن الممكن، بعد تصوره حق التصور، ليس له قيام إلا قيام موجده، وهو لذاته عدم لذاته، والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته، إذ الفاقد للشيء لا يعطيه. ووجود ممكن من الممكنات بديهي. وقد علمت أنه يجب أن يكون بمرجح، ولا يصح أن يكون ممكنًا. فلابد أن يكون واجبًا.

ويمكن أن يحتج عليه أيضًا، بالبرهان المشهور عندهم، الذي قدح فيه الشارح سابقًا، في بحث الحدوث، لكن على غير الوجه الذي قرروه، بأن يقال: لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير النهاية، فلست أسأل عن سبب حادث حادث، إلى غير النهاية، حتى يقال إنه الذي قبله، ولكني أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهي، فهل هو: ذوات الممكنات، كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم؟. أو من خارجها. وهو الواجب المطلق؟ والأمر ظاهر، فإن الممكنات ـ على عدم تناهيها ـ لم تخرج عن حد الإمكان الذي هو محيط دائرة العدم، فلا يعقل لجملتها سوى العدم، ما لم تستند لواجب لا يدانيه العدم، حتى تكون بالاستناد إليه موجودة. فتأمل بذوق روحاني، فوجود واجب الوجود، في عالم الوجود، لا يصلح لمن يدعي أنه من أهل الاستدلال أن ينكره، ومن ثم لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة قلما توجد، تسمى (البختية) و (الاتفاقية) أنكروا المقدمة الأولى البديهية، وهم مكابرون في البديهي، فلا نظر إليهم.

ثم أقول ـ على الشارح ـ نقله عن جمهور المتكلمين أن الذات علة تامة لوجودها، صحيح. وما زعمه من أنه مخالف لمذهب الفلاسفة والمحققين، باطل، فإنهم يريدون أن الذات بذاتها ـ بقطع النظر عن جميع الملاحظات ـ كافية في انتزاع المفهوم المشترك. فتكون علة تامة في وجودها بهذا المعنى. بخلاف

الممكنات، فإنها لو نظر إلى ذاتها، لم تكن كافية في ذلك، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها، معها. حتى تكون ماهية في الخارج، حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك. وهذا قول لم يتعرض فيه لكون وجود الواجب في الخارج، أو غيره. بل فيه تعرض لكونه عينه. كما ترى. وأيضًا: فإن من المحالات ـ بالبديهية ـ أن يؤثر ذات في وجود نفسه الزائد عليه. أو يكون مؤثرًا فيما اعتبر معه عدم المؤثر. ولم يذكر أحد من المتكلمين أن (وجود) شيء، أمر زائد على ذاته، موجود قائم بذاته، حتى يكون موجودًا، إلا ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم، على أن الوجود زائد عن الماهيات. وهي أوهام مبنية على أوهام، وإلا: فأين الوجود؟ وأين الماهية؟ فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه، حتى تتبين الصفة من الموصوف. كيف. . . ؟ وإنه لو كان موجودًا ـ وهو ماهية من الماهيات ـ لزاد وجوده عليه. والقول بأنه يجوز أن يكون وجود الوجود، نفس الوجود، قول بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف، مع أن الصفة صفة، والموصوف موصوف. أو بالفصل بين الماهيات، فبعض له وجود زائد، وبعض آخر ليس له وجود زائد. وليس بمبرهن، فليكن في الكل ليس وجودًا زائدًا. وليس الصادر عن الفاعل إلا نفس الذات، وليس الذات الواجب إلا محض ذات، فسمها ما شئت.

والعذر للشارح أنه تابع لصاحبي [المواقف]، و [المقاصد] وغيرهما، ممن نحا نحوهما في التوغل في المقالات اللفظية. ولو سمعت من قولهم في الحصص لتجرعت الغصص من أوهام بعضها فوق بعض.

فلا شقاق بين الفريقين في أن الوجود ليس زائدًا على الماهيات. غاية الأمر أنهم لما نظروا إلى ظاهر قول الأشعري: إنه عين الماهيات، نازعوه في أنه أمر ينتزع لا ندراج الكل فيه، فكيف يكون عينا؟ فلابد أن يكون اعتبارًا آخر سوى الماهية، يحكم عليها به، لما ذكرنا سابقًا. على أني أقول: إن اسم الموجود الذي

يحمل على الباري تعالى، وعلى الممكنات، إنما يصح أن يكون مأخوذًا من (وجدته) بمعنى (عثرت عليه وحصلته) الذي كان يستعمل في المحسوسات، ثم نقل حتى صار حقيقة في الأعم، من المعثور عليه بالبرهان. فإذن إنما يحتاج إلى ثبوت مبدأ اشتقاق هو: الكون معثورًا عليه، والكون محصلاً. وليس هذا بوصف حقيقي، كما لا يخفى على محصل. ولا يصح أن يكون مأخوذًا مما يدل عليه الوجود، الذي هو بمعنى التحقق في الخارج، حتى يحتاج الاتصاف به إلى ثبوت مثل هذا الوصف، وكونه حقيقيًا، أو غير حقيقي، إذ ليس لنا (وجدته) بمعنى (أوجدته) كما نص عليه علماء اللغة. نعم قد جاء من هذا الوصف (أوجدته) والاسم (موجد) ولا يصح حمله على الواجب. و(وجد) بمعنى (خرج من العدم) فهو موجود. وليس له مبنى للفاعل، وذلك أيضًا لا يصح حمله على الواجب. لأخذ العدم في مفهومه. وليس معنى الاسم، من هذين الوصفين، إلا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول. في الأول، واعتبار نسبة الشيء إلى سلبه. في الثاني، فليس في حمل (الموجود) على شيء من الأشياء. دلالة على ثبوت وصف حقيقي زائد على الماهية. يقابل العدم، تقابل التضاد، حتى يتصور نزاعهم للأشعري في قوله: (إن الوجود المقابل للعدم، ليس إلا نفس الماهية). مستدلين بالحمل المذكور، أي حمل الموجود على الماهية. فإنك قد علمت أن (الوجود) ليس مشتقًا من الوجود الذي أراده الشيخ، بل هذا الوجود الذي يقال إنه عين الماهية أو غيرها. ليس إلا اسمًا جامدًا. بمعنى الذات، لا بمعنى الحدث. حتى يشتق منه وصف.

وأما ما ذكره عن الفلاسفة والمحققين، في معنى وجوب الوجود، فلم يتبين له محصل ينتفع به في هذا المعنى، فإن الأمر المنتزع ليس هو الذي تسلب الذوات بسلبه، إذ هو سلب في ذاته لا تحقق له. فلو كان سلبه في الخارج، سلبًا للذوات المحمول عليها، لم تكن ذات أصلاً، فإنه لم يتحقق في الخارج أصلاً،

ولا يتحقق. والباري، والممكنات، في ذلك سواء. والذوات، سواء كانت ممكنات، أو واجبات، لا يتصور سلبها عن نفسها، لعموم الحكم وكما يصح توجه السلب إلى ذات الممكن، من حيث هي ذات، يصح توجهه إلى ذات الواجب، من حيث هي كذلك. وقد نفى بعض ضعفاء العقول أن يكون في الكون واجب، فقد صح عنده توجه السلب عن ذات الواجب. وإن كان هذا القول مما اتفق العقلاء على فساده، بل البداهة الفطرية تشهد ببطلانه. ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها. وذلك في الكل حكم واحد. فكون ذاته عين وجوده ـ بالمعنى الذي حققوه ـ لم يفد وجوبه، بل يعود وجوب الوجوب إلى ما ذكره أصحابنا، من أنه كون الذات بحيث لا تحتاج إلى شيء يوثر فيها، بل تكون بذاتها، مع ذاتها، وكونها عين الوجود، أو غيره، مسألة أخرى لاتخصها. اللهم إلا أن يقال: إن الشارح لم يفهم كلام الحكماء والمحققين، وارتضاه عن غير بصيرة، وقرره على غير وجهه.

والتقرير الحق لكلامهم أن يقال: ليس الوجود ما ألفوه من انتزعات، أو ما ظنوه من وصف قائم، بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج، المعبر عنه في الفارسية بـ (هست). ثم إنه إذا اعتبر مفهوم من المفاهيم، مضافًا إلى هذا الوجود، كان موجودًا متحققًا، وإن اعتبر غير مضاف إليه، فهو المعدوم، وهو الممكن. والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته، فإن من المحال أن يسلب الشيء عن نفسه، وأن يؤول الوجود إلى العدم بالبداهة، بل ينتهي إليه كل سلب، فهو ذات الذوات، وحقيقة الحقائق، فليس الوجود أمرًا آخر، زائدا على ذات هذا الواجب، بل الزائد عدم، والواجب وجوده، والكل ظلمة، والحق نوره. فافهم فليس هذا مقام البسط في المقام.

ثم ما نقله الشارح (من أن: منشأ الانتزاع ـ عند الحكماء والمحققين ـ: في الواجب، ذاته، وفي الممكن، أثر الفاعل، أي أمر زائد على الذات، هو أثر

الفاعل، كما هو مبنى كلامه). افتراء عليهم، فإن الإشراقي منهم قائل بأن أثر الفاعل هو نفس الذات، لا الوجود الذي ينتزع من الذات بعد تقررها، والمشائى قائل بأن أثر الفاعل الخلط بين الوجود والماهية. فإن أولته بأنه يريد أن المنشأ في الواجب ذاته، من غير احتياج إلى مؤثر فيها، وفي الممكن ليس كذلك، فهو قول جمهور المتكلمين.

وبالجملة، فالكلام مع الناظرين في هذه المسألة طويل، والوقت ضيق.

* * *

أفعال الإنسان

٨٠ ـ (ولا خالق سواه، جوهرًا كان المخلوق أو عرضًا. . . إلخ).

أقول: واتفق أهل الحق على أن صانع العالم لا خالق ولا موجد للأشياء سواه، سواء كان المخلوق جوهرًا، أو عرضًا. واستدلوا عليه بأدلة نقلية، كقوله تعالى: ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[1]. والشيء هو الموجود مطلقًا. وخروج الواجب عنه، بدليل عقلي، لا ينافي قطعيته في عموم ما عداه. فدل على أنه خالق ما عدا الواجب ـ الذي هو ذاته، سواء كان ما عداه جوهرًا، أو عرضًا ـ دلالة قطعية. و(فاء) (فاعبدوه) آذنت بأن مناط العبادة هو الخلق، فلو صح أن غير الله خالق، لكان خليقًا بأن يعبد، مع أنه لا يعبد غير الله باتفاق الإلهيين، خصوصًا المليين منهم. وقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ؟﴾[2]. بالاستفهام الإنكاري، الذي هو نفي بمعناه، مع (من) الاستغراقية. فقد نفى كل فرد من أفراد الخالقية عن جنس مغاير الله تعالى.

وإمام الحرمين ـ أبو المعالي الجويني، من الأشاعرة ـ له رأي في هذه المسألة، سنحكيه عنه. قال في كتابه[الإرشاد]: (اتفق أئمة السلف الأقدمين ـ قبل أن يحمى وطيس حرب الأفكار، في ميدان العلوم، والتفتيش عما يوجبه اللازم والملزوم. وقبل ظهور البدع والأهواء، الناشئة عن جريان الأفكار في مقدمات مسلمة غير حقيقية ـ على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه، وأن الحوادث

---

(١) الأنعام: ١٠٢.

(٢) فاطر: ٣.

كلها حادثة بقدرة الله تعالى، من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لا تتعلق به. فكان قولاً إجماليّا بينهم، لم ينظر فيه ولم يفصل، هل ذلك بالمباشرة؟ أو الواسطة؟ وهل يلزم إبطال قاعدة الاختيار؟ أو لا يلزم؟ وهل يكون على ذلك محالات؟ أولا يكون؟). ثم إن هذا الإمام المذكور، قال في هذه المسألة: (أما نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين، فمما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً. وأما إثبات التأثير في حالة لا تعقل، كما هو مذهب القاضي، فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال عندهم لا توصف بالوجود والعدم. فإذن لابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الأحداث والخلق، فإن الخلق يشعر بالاستقلال في إيجاده من العدم، والإنسان، كما يحس من نفسه شيئًا من الاستقلال، يحس من نفسه أيضًا بعدم الاستقلال، فالفعل يستند وجودًا إلى القدرة، والقدرة تستند وجودًا إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند إلى سبب، حتى ينتهي إلى سبب الأسباب. فهو خالق الأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق. فإن كل سبب مستغن من وجه، محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر). انتهى ما نقل نصه عن الإمام المذكور.

وأقول: إن كان معنى الخالقية لـ (كل شيء)، الذي نقل اتفاق السلف عليه، هذا الذي ذكره، فهو قول يتفق عليه جميع الإلهيين، بل والطبيعيين، لم يخالف فيه أحد منهم إلى هذا الوقت؟ فإنه صريح المشهور عن الحكماء، وقول المعتزلة، وأعم من قول الأشاعرة والماتريدية. وما سمع عن أحد من أهل العلم أنه قال: إن الممكن مستقل فيما يصدر عنه، بعد قوله بأنه ممكن. إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا: بالبخت والاتفاق، كما أشرنا إليه سابقًا. مع أن هذا الإمام يزعم أنه جار على أصول الأشاعرة، في أفكاره وعقائده، بل قول بأن الممكن قد يصدر عنه شيء وقد تبين بطلانه فيما سبق. وليس الفعل إلا مستندًا إلى الواجب

مباشرة، بإيجاد خاص، بحيث يستند إليه الموجود. بالذات حقيقة، ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقق.

ثم أقول: ـ على استدلال القوم بالنقل ـ:

أولاً: العام المخصوص بدليل عقلي، ليس مما تتحقق قطعيته في الباقي.

وثانيًا: لَمَّا خصصه الدليل بما عدا الواجب، فليخصصه دليل عقلي آخر، بما عدا أفعال العباد. فالنقل في وجوه العقليات، لا يقام بظاهرة، إذ يخصص أو يؤول على طبقها، كما هي قاعدتهم.

وثالثًا: أن الإسنادات المجازية، في النسبة الإيقاعية، لا تكاد تحصر، في القرآن وفي غيره من كلام العرب، فيجوز أن يكون هذا منها. والمراد: أنه خلقه بخلق أسبابه، لا مباشرة. وأن مناط العبادة، هو الكون، أصل الأصول، والمبدأ الأول يستمد منه كل شيء وجوده، وينتهي كل وجود إليه.

ورابعًا: الشيء في اللسان العام الذي به خطاب النبوات ـ خصوصًا لسان من أرسل إليهم من الأميين ـ ليس معناه ما هو المصطلح عليه عند أرباب الفنون، من الموجود مطلقًا، بل الموجودات المتقررة، كالجواهر والأعراض الثابتة، وأيضًا: كان ذلك في معرض الرد على عبدة الأوثان الزاعمين أن لغير الله خلقًا في الأجسام والأعراض، لا نحو حركات العباد وسكناتها.

فالصواب في اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية، والمقدمات الصحيحة، فيكون النقل شاهدًا على المطلوب، مؤيدًا بدليل العقل. ويتم بذلك التشريع الكامل.

* * *

٨١ ـ (وقال حجة الإسلام . . . إلخ).

أقول: ويتأيد ما ذكره المصنف من أنه لا خالق سوى الواجب، بما ذكره الإمام

حجة الإسلام الغزالي في ضمن قوله: (قد بطل الجبر المحض، وكون العبد مضطراً في جميع أفعاله، حركاته كحركات الجماد والنبات، وذلك بحكم الضرورة، فإنه لو صح لكان المتدرج على السلم، والساقط في الهواء سواء، والمرتعش الذي لا يتمالك أن لا يرتعش، مع من يحرك يده باختياره سواء، ونحو ذلك. وبالجملة، تستوي الأفعال القهرية، بل غير المشعور بها، والأفعال الاختيارية، وذلك باطل، فإن البداهة حاكمه بالفرق بين حركة المرتعش، وحركة المختار، وبين الساقط، والمتدرج. وبطل كون العبد خالقًا لأفعاله، بالأدلة السمعية المتعارضة، بظواهرها، مع سمعية أخرى، والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية، وكفاك ما سمعت منا سابقًا، فلما بطل كل من الأمرين، وجب علينا أن نعتقد ثالثًا بينهما، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى، خلقًا وإيجادًا، وبقدرة العبد على وجه آخر يعبر عنه بالاكتساب. فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرتها تسمى كسبًا له، إذ الكسب والمكتسب هو الداخل تحت القدرة الحادثة، من حيث إنه كذلك، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تسمى خلقًا، فإن الخلق والمخلوق هو الداخل تحت القدرة القديمة، من حيث إنه كذلك. كما نص عليه الشيخ الأشعري، فهي خلق الرب ووصف العبد. وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد، وليست كسبًا له) وهذا تتميم للكلام.

وأقول: المنقول من كتاب الشيخ الأشعري في هذه المسألة ـ على ما ذكره الشهرستاني[1]، هو هذا: (العبد قادر على أفعاله، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة لما أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر). ثم قال: (المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، والحاصل تحت القدرة الحادثة). انتهى ما نقل عنه.

---

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد [٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ/ ١٠٨٦ ـ ١١٥٣م] من مشاهير مؤرخي المقالات والفرق ومؤلف كتاب الملل والنحل.

وفيه تصريح وتلويح بأن الفعل موقوف على تلك القدرة، وأن للقدرة مدخلاً في حصول الفعل، كما ترى في قوله: (حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر). وأنها سوى مدخلية التأثير. وتلك المدخلية: هي مدخلية الآلية، من باب مالا يتم للممكن وجوده إلا به، فكما أن قدرة الواجب لا تتعلق بإيجاد حركة الأكل والمشي بذاتها، بل لا بد لها من محل، هو الجسم، كذلك لا تتعلق قدرته بتلك الحركة، على أنها من النفس، حتى يخلق شيئًا في النفس، هو السبب القريب في تعلق قدرة الرب بإيجاد تلك الحركة. فهو الخالق لفعل العبد بقدرته، مع مدخلية قدرة العبد في حصوله، لا أنه ينفي المدخلية رأسًا، كما فهمه الأصحاب، فالتجأوا إلى هذيانات لا قيم لها، وأخذوا يقتفون آثار المقالات، وتمويه العبارات.

وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأن الفعل ناشئ عن قدرة العبد، ولا مدخل لقدرة الرب فيه إلا بإيجاد سببه، وهو قدرة العبد. ولا مشهور الفلاسفة. ولا قول إمام الحرمين، إذ هو عين المذهبين. ولا ما فهمه أصحابنا من دخوله تحت قدرة معطلة لا مدخل لها في الإيجاد بوجه، فإنه عين مذهب الجبر.

ثم أقول:ـ على استدلالهم بحكم البداهة، بالتفرقة بين حركات الاختيار والاضطرار ـ: لقائل أن يقول: إن البداهة قد حكمت بالتفرقة بين اضطرار، واضطرار آخر مخالف له في النوع، أو الصنف. فيجوز أن يكون فعل الحيوانات اضطراريًا، وإن كان على نهج الاقتران بالقدرة أو الإرادة. وذلك كما تفرق الضرورة، بين اضطراري. كحركة سقوط الحجر، وآخركحركة صعوده بقاسر، فإن الأولى لا مع مقاومة، والثانية معها. ففرق الضرورة بين الحركتين لاينافي أن الكل اضطراري. فالصواب أن يقال: إنَّا نجد من أنفسنا وجدانًا صادقًا، أنه يصح لنا أن نترك، ونتمكن منه، ولا كذلك المضطر.

إلا أن للمعتزلي أن ينتهز فرصة المعارضة بأن يقول: كما شهد وجداننا بذلك، شهد بأن الأفعال صادرة منا، لا من غيرنا. فإن قلتم: إن الثاني وجدان وهم، لا

عقل. قلنا: يجوز على الأول مثله. إلا أن نقول: ثبت وهمية الثاني بالبرهان، دون الأول. وبرهانه ما سمعت سابقًا.

وفصل القول ـ في رأي الجبري ـ: أن يقال: إن كان يريد أفعال الحيوانات كأفعال الجمادات، لا مدخل للاختيار فيها بوجه، ولا قدرة تستند إليها بنوع، فذلك باطل بالضرورة، لتحقق الاختيار والقدرة، بالبداهة والوجدان الصادق. وإن كان يريد أنه ـ وإن كان للاختيار مدخل، كما للقدرة ذلك ـ فالفاعل هو ربه وموجده، وليس الفاعل هو بمحض اختياره، فذلك هو قولنا. وهو معنى قول بعضنا: العبد مختار من حيث هو مجبور، مجبور من حيث هو مختار. وكأنه لا يخفى عليك أن لا مدخل للتفرقة بين الاختيارية، والاضطرارية، في نسبة الأفعال إلى مبدئها الأول، فإنه إن صح نسبة التأثير إلى ممكن من الممكنات، فليصح على الكلية، بدون فصل بين ممكن وممكن، وإن لم يصح ذلك، فليسلب دائمًا. بدون فصل أيضًا. وليس الاختيار والقدرة إلا كسائر الأسباب التي تستند إليها الأفعال، في بادئ النظر. فمن ثم قلنا ـ فيما تقدم ـ: إن المصنف إنما تأيد بما في ضمن كلام الغزالي، وإنه يكفي في كون العبد مقهورًا على فعله ـ من حيث هو عبد ـ مغلوبًا على أمره لا حول له ولا قوة، أن جميع أفعاله وأطواره مخلوقة لربه، وإن توقفت عى أسباب يراها الناظر، من قبله، ولكنها من قبل ربه كذلك. وهكذا، فليس لنا إلا اثار (حق) ينشأ بعضها ببعض، ويستند كل منها إلى ذلك الحق، مباشرة، إثر سببه المتوقف هو عليه، على ما بينا. وإن الممكنات إنما هي طرق، أو ظروف، أو ما يشبه ذلك لجريان أفعال الحق تبارك وتعالى. فما رتبوه على قول الجبري يجري على ما قالوا وما قلنا. ولا معنى للفرار مما يرد عليه بما قالوه من (الكسب)، وما أطالوا فيه.

ومسألة التكليف ـ إن كانت مبنية على أن يكون العبد فاعلاً مختارًا ـ فلا تتمشى إلا على قول المعتزلي القائل: إن أفعاله بيده يتصرف فيها كيف يشاء، ولا مدخل لقدرة (الحق) إلا بكونها سبب السبب فقط. لا على قول غيره. والحق أن التكليف

ليس مبنيًا على كون العبد مختارًا، أو مضطرًا، بل على فرض الاضطرار، فالتكليف حق، ولعلك تسمع منا فيه كلامًا.

* * *

٨٢ـ (وأكثر المعتزلة... إلخ).

أقول: هذا الذي ذكره حجة الإسلام هو قول الأشعري ورأي كثير من أصحابنا.

وأكثر المعتزلة على أن أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها، واستنادها إلى قدرة الله بالواسطة، مستندين للوجدان، وبعض شبه ذكروها، سيذكر الشارح منها شيئًا بعد. وقد علمت بطلان مذهبهم بما بينا أن الممكن لا يجوز أن يكون مصدرًا لآثار.

والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني على أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعًا دفعة واحدة، بأصل الفعل، مستندًا إلى أن كون العبد قادرًا، ضروري وجداني، وعموم تعلق قدرة الرب، مبرهن ومنقول. فلا طريق إلا الجمع بينهما.

فإن أراد كلاً منهما بطريق الاستقلال. فذلك يستلزم اجتماع مؤثرين ـ بالاستقلال ـ على أثر واحد، لا بطريق البدل، وذلك خلف محال. وإن كان بطريق مدخلية قدرة العبد، أيُّ مدخلية. فذلك صحيح، وليس إلا قول الشيخ الأشعري.

والقاضي أبو بكر الباقلاني على أنها بمجموع القدرتين جميعًا، لكن من جهة واحدة، بل قدرة الله تعقل بأصل الفعل، وقدرة العبد بوصف من أوصافه، هو كونه طاعة ومعصية. وبينوه بأنه يريد بذلك. ما ذهب إليه الماتريدية من أن جهة

الكسب هي القصد. فالضرب، مثلاً، مخلوق لله تعالى، وكونه لليتيم ـ جناية، أو تأديبًا ـ أمر يرجع إلى قصد من قام بالضرب، فالأول معصية بقصدها. والثاني طاعة بقصدها. والقصد ـ كما ذهب إليه الماتريدي ـ حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد. وقد رد بعضهم تحقيق مذهب الأشعري، إليه. والمنقول عن القاضي كون تلك الجهة، كونًا من أكوان الفعل، لا قصدًا لفاعل، وأن ذلك الكون، هو أثر قدرة الحادثة.

ثم أقول ـ على القاضي والماتريدي: إن الحال ـ سواء كان القصد أو غيره ـ إن كان لازما لسببه، فهو غير محل للتأثير، فلا يصح متعلقًا لقدرة الحادث، فيثبت الجبر، إذ لا جهة للاختيار سواه، وإن كان غير لازم، بل كان أمرًا يصدر بالاختيار، فمن البين أن لا يكون إلا فعلاً وجوديًا، يدخل تحت تأثير القدرة. فإن البداهة قاضية، أن أثر القدرة إخراج المقدور من حيز العدم إلى حيز الوجود فيلزمهم ما لزم المعتزلة، من تأثير القدرة الحادثة في بعض الأفعال. فإن أرادوا المدخلية بما ذكرنا سالفًا، فلتكن في الجميع بلا فصل، والمذهب مذهب الأشعري. وإن شئت فارجع قول الماتريدي إليه، إن أمكن. وإذا علمت أن صريح مذهب القاضي أن الحالة المذكورة، أثر القدرة، علمت عدم صحة قول الشارح: (قلت: الظاهر أنه لم يرد أن قدرةالعبد مستقلة في الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة. بل أراد به أن لقدرته مدخلاً في ذلك الوصف، فهو النسبة إلى العبد طاعة ومعصية)، إذ لا معنى للاستظهار، بعد التصريح بالمنافي. والمدخلية قول الأشعري بعينه.

❊ ❊ ❊

٨٣ ـ (ثم هما يوجبان وجود المقدور... إلخ).

أقول: والاختيار حينئذ بالنظر إلى القدرة وحدها، وإن كان بانضمامها إلى الإرادة يجب وجود المقدور، كقدرة الباري وإرادته الخاصة، فإن الشيء ما لم

يجب لم يوجد. وهذا في حق قدرة الله وإرادته صحيح. أما فينا فلا، بناء على أن تمام الموجب هو قدرة الله وإرادته، إلا أنه لما كان مالنا يوجب ماله، الموجب للوجود. قيل: إن مالنا يوجب الوجود. وهذا قول يجري على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء، ولا ضير فيه، فبقي الباطل من المذاهب ما يثبت أن شيئًا من الممكنات يصدر عن شيء، كمذهب المعتزلة ومشهور الحكماء، وما ينحو نحوهما.

وأما قول كثير من الفضلاء، إن قضية: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، غير بينة اللزوم، فإن المحال إنما هو الترجح بما لا مرجح، لا الوجود بلا وجوب، والترجيح لا يستلزم الوجوب. فقول لا يتفوه به عاقل.

أما أولاً، فالبيان الدال على لزوم القضية هو أنه: ما لم يجب، فهو ممكن الصدور عن العلة، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر، فيحتاج إلى مرجح آخر، سوى ما فرض علة، فإن وجب بالمرجح، ثبت المطلوب، وإلا كان ممكن الصدور عنه، فيحتاج إلى مرجح، وهكذا، فلا يمكن صدور شيء عن شيء ألبتة، فلابد من وجوبه، حتى يوجد.

وأما ثانيًا: فلأنه قد ذهب وهمهم إلى الترجيح بمعنى اعتبار (قوة الداعي)، ولذلك قالوا: يجوز ترجيح المرجوح، بمعني أن يختار ما داعيه أضعف. وليس يصح من العقلاء هذا القول، في مثل هذا المقام، بل المراد من الترجيح أن يقوي جانب الوجود علي جانب العدم في ذاته، وذلك إنما يكون بالإيجاد، إذ ما دام الشيء معدومًا فنسبة العدم إليه أولى وأقرب وأرجح من نسبة الوجود. ولا يكون الوجود كذلك إلا بالإيجاد المستلزم للوجود، فما لم يجب بالإيجاد لم يوجد. كيف!! والبداهة قاضية بأنه إذا لم يجب، فنسبة النقيضين إليه جائزة على البدل. فكيف يكون له أحدهما واقعًا؟ إن هذا لشيء عجيب!!!

* * *

٨٤ـ (وقال بهمنيار . . . إلخ).

أقول: استدلال آخر من كلام الحكماء على قولهم: إن موجد الأشياء هو الله مباشرة. و(بهمنيار) حكيم مشهور، وهو تلميذ أبي علي بن سينا، قدس الله روحهما. قال: إن سئلت وطلبت الحق في مسألة التأثير والفيض، فالحق أنه لا يصح أن يكون علة الوجود إلا شيئًا هو بريء ومتنزه عن كل وجه واعتبار اعتبرته، أي مقدس في جميع اعتباراته عن معنىً ما ـ بتنوين «معنى» و«ما» زائدة للتأكيد ـ أي عن أي معنى موصوف بكونه حاصلاً بالقوة، لا بالفعل، أي منزها بذاته عن أن يكون له كمال منتظر. وليس إلا الواجب الأول، لا غير.

والعقول، وإن كانت كمالاتها بالفعل، لكن بمبدئها لا بذاتها.

❊ ❊ ❊

٨٥ـ (وما نقل عن أفلاطون . . . إلخ).

أقول: نقل عن أفلاطون ـ مما يدل على أنه قائل بأن المؤثر، على الإطلاق، هو الواجب فقط ـ أنهم لما سألوه أن يهربوا من أرض الطاعون، قال: (العالم كرة محيطة بك، لا يمكنك الخروج عنها إن أردت، والأرض مركز، ونسبة المركز إلى سطح الكرة سواء، فإن ذهبت ـ أينما ذهبت ـ فأنت في العالم، والإنسان هدف البلايا، والأفلاك قسي ـ جمع قوس، ما يرمى به ـ والحوادث ـ أي مصائب الدهور ـ سهام ترمى بتلك القسي ـ بناء على ما ذهب إليه من أن للأفلاك مدخلية في وجود كل ما في هذا العالم ـ والله الرامي، فأين المفر؟) فهذا يشعر بأنه لا فاعل إلا الله، إذ قال: الله الرامي ـ المفيد للحصر ـ.

٨٦ـ (وقد شنع المعتزلة . . . إلخ).

أقول: شنع المعتزلة على الشيخ الأشعري في قوله: (إن فعل العبد مخلوق لله)

بأن قدرة العبد، إذن، ليست بمؤثرة، ولما لم تكن مؤثرة، لم تكن قدرة، فتسميتها بالقدرة مجرد اصطلاح، فلا قدرة للعبد إذن، فيرجع إلى الجبر الصرف، وذلك لأن القدرة هي صفة مؤثرة على وفق الإرادة، فنفي تأثيرها هو نفيها. وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة، وعدم تأثير العلم، فنفي تأثيرها هو نفيها. وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة، وعدم تأثير العلم، فنفي تأثيرها بموجب عدم الفرق بينهما، فإن كلا غير مؤثر. وشنعوا عليه بأنه لما لَمْ يكن للعبد اختيار، وفعل بقدرته، فلا تستلزم التأثير، بل إنما تستلزم ما هو الأعم من التأثير ومن الكسب، الذي هو مدخلية الآلية مثلاً. والفرق بينها وبين العلم بأنه لا يستلزم هذا الأعم، وهي تستلزمه. ولو سلمنا عدم الاستلزام رأسا، فالعلم يمتاز عنها، بأنه مبدأ الانكشاف، وهي ليست كذلك.

وعدم استحقاق الثواب والعقاب لا يقدح في أصول الشيخ الأشعري، المنبنية على أن الله تعالى متصرف مطلق، يفعل ما يريد، يمنع المستحق، ويعطي غير المستحق.

وكأنك لا تطمئن نفسك إلى أن يجوز على من حكم صريح العقل بتمام عدله، وعموم فضله، أن يمنع المستحق، مع كونه مستحقًا، وأن يعطي غير المستحق، مع كونه غير مستحق. فإنه قد ثبت أنه لا يفعل سبحانه فعلا إلا لحكمة لا تعود عليه سبحانه، بل تعود إلى ما دونه من الخلق. فإن منع أحدًا الحكمة، لم يكن مستحقًا، فإن وجود الحكمة المنع، هو بعينه عدم الاستحقاق. وكذا إن أعطى أحدًا الحكمة، فالحكمة استحقاقه. فالقول بإعطاء غير مستحق، ومنع مستحق، قول ظاهري، لا يقر عليه المحق.

ولكن حقيقة القول في أمر التكليف ـ بناء على ما سمعت منا، في تحقيق قول الشيخ الأشعري ـ أنه لما ثبت أن بعض أفعاله تعالى قد يتوقف على البعض الآخر، وذلك قد كان بانتظام الأسباب والمسببات، فلا يستغرب أنه كان تنعيم بعض العباد

موقوفًا على كونه مطيعًا، الموقوف على إبلاغ ما فيه الخير له في الواقع، وتعذيب بعضهم لإحجامه عما فيه الخير له في الواقع، بعد ما أبلغه إليه، مع كون الموقوف والموقوف عليه من أفعاله تعالى. ومن المعلوم أن من العدل والجود إفاضة المسببات، عقيب أسبابها، وحجبها عند عدمها، إذ ذلك إعطاء ما يستحق، ومنع ما لا يستحق، وتمت لله الحجة البالغة. وفي ذلك رمز إلى حقيقة يتنورها الرجال. وليس هذا الكتاب كتاب البسط في المقال.

* * *

صفات الله

٨٧ ـ (متصف بجميع صفات . . . إلخ) .

أقول : واتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع الصفات الكمالية ، التي لو سلب شيء منها عن شيء لكان الشيء بسلبها ناقصًا في الجهات الحقيقية لوجوده . منزه عن جميع سمات وعلامات النقص . وذلك لأن وجوب الوجود ، قاض بأن لا يكون الواجب احتاج فيما به كمال الوجود إلى الغير . فلو كان ناقصًا لاحتاج في كماله الذاتي إلى غيره ، فلا يكون واجب الوجود . وهو خلف . فإذن هو متحقق بجميع صفات الكمال ، منزه عن سمات النقص .

نقل عن ابن تيمية أنه قال في بعض تصانيفه : إن هذه المقدمة ـ أي القضية القائلة ـ : إن الواجب متصف بجميع صفات الكمال . . . إلخ ـ مما أجمع عليه العقلاء كافة ، من حكماء ومتكلمين ، وغيرهم . وسماها مقدمة ، لأنها كثيرًا ما تجعل جزءًا للبراهين .

قال الشارح : حتى أنها لكونها مما أجمع عليها العقلاء ، قد جعلها بعض المصنفين جزءًا لدليل مدعى أجمع عليه العقلاء كذلك ، حيث استدل على وحدة الواجب ، بأن كون الشيء منفردًا ، في نوع من الأنواع ، بحيث لا يوازيه فرد من أفراد ذلك النوع فيه ، قاض بكونه كاملاً في ذلك النوع ، بالنسبة إلى سائر الأفراد : المعدوم المطلق في العدم ، والموجود المطلق في الوجود ، والعالم المطلق في العلم . . . وهكذا . . . فكون الشيء منفردًا في أمر ، أكمل وأولى بذلك الشيء ، فكون الواجب منفردًا في مرتبة الوجود ، أو شيء من متعلقاتها ، أكمل له من أن

يشاركه غيره في تلك المرتبة. والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال، لاستغاثة الغنى المطلق، فيجب أن يكون منفردًا في جميع المراتب، فيكون واحد كل نوع من الموجود لوازمه من سائر الكمالات، فلا يكون له مشارك في وجوب الوجود ولوازمه، فهو واحد والكل دونه.

ولك أن تغير لفظ الدليل إلى قولك: كون شيء حيث يستمد منه كل شيء سواه، في كل شيء، أكمل له من أن لا يكون كذلك. وهذا ببداهة العقل، لا بخطابة العامة، فكون الواجب كذلك كمال لا يوازيه كمال. وكل كمال للواجب فهو ثابت له، بهذه المقدمة المجمع عليها بتطابق البراهين، لا بتواتر الناقلين. فكونه بهذه الحيثية واجب، فلا واجب سواه، وإلا لم يستمد منه. وهذا بمعنى ما تقدم من الدليل. فقول الشارح: (وأنت تعلم أنه كلام خطابي، بل شعري) ناشئ عن عدم التأمل الصادق، حمله عليه حب أنه أبطله، وإن ذكره بعض المشهورين في العلم.

* * *

٨٨ ـ (ولا خلاف بين المتكلمين. . . إلخ).

أقول: لا خلاف بين المتكلمين قاطبة من: معتزلة، وأشاعرة، وحنابلة، والحكماء. في كونه تعالى: عالمًا، قادرًا، مريدًا، متكلمًا. وهكذا في سائر الصفات، أي في أن ذاته تعالى متصف بهذه الصفة. لا في أنه له حالاً، لا موجودًا ولا معدومًا، وهو كونه عالمًا. . . إلخ كما ظنه الناظرون. ولكنهم تخالفوا في أن الصفات: عين الذات، أو زائدة؟. والقائلون بأنها زائدة، اختلفوا: هل يطلق عليها شرعًا ولغة أنها: غير الذات، أو لا هو ولا غيره؟. ولا لا هو ولا لا غيره؟. فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة إلى الأول، أي أنها عين الذات. وجمهور المتكلمين: الأشاعرة، وبعض طوائف المعتزلة إلى الثاني: والأشعري إلى الثالث.

والفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا أن الذات ذات، والصفة صفة، والذات

عين الصفة، أو الصفة عين الذات. فإن هذا لا يقوله العاقل، فضلا عن الحكيم. بل حققوا عينية الصفات، وأوضحوها إيضاحًا تامًا. وملخصه: أنه تعالى، لما كان بذاته غنيًا عما سوى ذاته، وأن ذاته تعالى، من حيث هي ذاته، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص، وجب أن تكون ذاته ـ من حيث هي ذات، بقطع النظر عن كل الجهات ـ في غاية الجهات، منزهة عن جميع النقائص، فلا يزيد عليها كمال، بل الزائد ممكن. والممكن محتاج، والمحتاج ناقص، والناقص لا يكون كمالا للكامل. فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات، لو كانت. مثلاً كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف، فهو علم. والقدرة كأن يترتب عليها صدور الفعل، والأثر بالاختيار، فليكن ذلك ـ أي الصدور بالاختيار ـ لازما لنفس ذاته، فذاته مبدأ الأثر الاختياري، بدون وصف زائد، وليست القدرة إلا مبدأ الأثر الاختياري، فهو قدرة. وهكذا يقال في سائر الصفات. فهو، من حيث إنه مبدأ الانكشاف: علم. ومبدأ صدور الآثار الاختيارية: قدرة. ومبدأ تخصيص كل ممكن بماله: إرادة. إلى غير ذلك. فالعلم بمعنى مبدأ الانكشاف عرض عام، وبعض أفراده ذات قائم بذاته هو الواجب، وبعضها أعراض وصفات، كما في غيره، وذلك في الأعراض العامة غير ممنوع. وحمل القادر، والعالم، والمريد، على الذات، من قبيل المضيء على الضوء، لا على الشمس. وحملها علينا، من قبيل الثاني، لا من قبيل الأول. وما عساه يقال: (من أن شيئًا واحدًا من كل وجه، لا يكون منشأ لحيثيات متعددة، لاستحالة أن ينطبق متعدد على ماليس كذلك بوجه، فأنى تكون الذات منشأ لحيثية، بها كان قادرًا، وقدرة. وحيثية، بها كان عالمًا، وعلمًا. إلى غير ذلك). مدفوع بأن ليس في الحقيقة إلا حيثية وحدة، أنِّيَّة، هي كونه مبدأ لآثار على وجه الانتظام. وقد قام البرهان على أن لا مبدأ سوى مجرد الذات، فأخذ العقل يفصِّل اللوازم، لحيثية المبدئية، على وجه الانتظام تفصيلاً ينطبق على ما يحضره من الشاهد، فانتزع العلم

والقدرة، إلى غير ذلك، وقال: الكل عين الذات. وإلا فليس هناك متعدد حقيقي من الحيثيات.

قالوا: وهذه المرتبة أعلى وأكمل في التنزيه من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه، كما يقول به المتكلمون، إذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها، في ثبوت وصف الكمال غنى مطلقًا عن كل سوى، لازمًا كان أو مباينًا. بخلاف الأمر فينا، فإنا نحتاج في انكشاف الأشياء لدينا، أو صدور الآثار عنا، إلى صفة مغايرة، قائمة بذاتنا، كصفة العلم والقدرة. والحق تعالى لا يحتاج إلى ذلك، بل بذاته تنكشف الأشياء، وبذاته تصدر الآثار عنه. وليس الكمال قيام وصف بالذات، أو زيادته عليها، أو لا قيامه، ولا زيادته، بل الكمال أن لا تكون الذات عرضة لطرو النقيصة، بوجه من الوجوه. لا في فعل، ولا ذات، ولا صفة. وإن كان كون ذلك لنفس الذات أعلى وأكمل. ولذلك ـ أي لتحقيقهم هذا، من أن ليس إلا الذات وهو المسمى بالأسماء المختلفة ـ قيل محصول كلامهم ـ أي الحكماء ـ نفي الصفات، وإثبات غاياتها، وما يترتب عليها. ومن ثم قيل في التشنيع عليهم: إن قولهم بالعينية، قول بأنه: عالم، لا علم له. وقادر، لا قدرة له. وهو باطل ببداهة العقل. فإن العالم: من له العلم. والقادر: من له القدرة. فإثبات العالم، ونفي العلم، تناقض. وإن كان يعود بالشناعة على قائله، فإنه ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها: العلم، أو من قام به صفة زائدة على ذاته يقال لها: العلم، كما بني عليه. ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية بـ(دانا) وفي سائر اللغات بمرادفه، ويعبر عنه في لغتنا بمن كشف له حقيقة الأمر. وقواعد العربية ـ في فن الاشتقاق، لإجراء التعاليم، أو ما يشبه ذلك ـ لا تقدح في البراهين العقلية.

وأما بعض رؤساء المعتزلة ـ كواصل بن عطاء وبعض متابعيه ـ فظاهر كلامهم أنها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج، حيث ردوا جميع الصفات إلى صفة العلم والقدرة، وزعموا أنهما صفتان ذاتيتان، هما اعتباران للذات. وإن كان

تحقيق قولهم قد يرجع إلى قول الحكماء. وبعضهم ـ كالهذيلية ـ قالوا بمثل قول الحكماء، وحققوا نحو تحقيقهم، وإن كان بنهج أدنى. وبعضهم ـ كالجبائية ـ أثبتَ حالاً، هي كونه عالـمًا، وقادراً... إلخ وتلك الحال مبدؤها نفس الذات، فلم يثبت صفة، أو حالاً، أوجبت الكون المذكور. وبعضهم ـ كالهشمية ـ أثبت حالاً للذات، لا موجودًا ولا معدومًا. تلك الحال أوجبت كونه عالـمًا. والحال المذكورة هي صفة العلم، أو صفة القدرة أو غير ذلك وبما ذكرنا تعلم خطأ الحواشي، وخبطهم في هذا المقام.

٨٩ ـ **(واستدل الفريقان على نفي الغيرية... إلخ).**

أقول: لما كان مدعى الحكماء، وجمهور المعتزلة، واحدا بالتحقيق، فما كان دليلا لأحدهما فهو دليل للآخر، لا سيما وأكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء في كثير من هذه المقدمات. نسب الشارح هذا الاستدلال إلى الفريقين، وإن اشتهر أنه من خصوصيات الحكماء. فقال: واستدل الفريقان على نفي الغيرية، أي نفي الزيادة مطلقًا ـ سميت غيرية أم لا ـ بأنها لو زادت وتحققت في الخارج، وهي صفات، لكانت قائمة بالذات، مستحيلة القيام بذاتها، وما هو مستحيل القيام بذاته، فهو مستحيل الوجود حتى يوجد ما يقوم هو به، فوجود ما يقوم هو به متقدم على وجوده بالطبع، والمتأخر بالطبع محتاج إلى المتقدم عليه بالطبع، في الوجود، فالصفات ـ إذن ـ محتاجة إلى الذات في تحقق الوجود. ولا معنى للممكن إلا ما يحتاج في وجوده إلى غيره. بحيث لا يكون له وجود في ذاته، إلا من ذلك الغير، أي ما يكون وجوده موقوفًا على سوى ذاته، حتى يكون له من مجرد ذاته العدم، ومع ذلك السوى الوجود. فالصفات ـ إذن ـ ممكنة. وأيضًا البديهة قاضية بأن للموصوف مدخلية الوجود في الصفة، فلا يتصور أن تكون الصفة واجبة لذاتها. وما ليس بواجب لذاته، فهو ممكن لذاته، فالصفات، الزائدة على ذات الواجب، يجب أن تكون ممكنة. وكل ممكن لابد له من علة، لتساوي طرفي الوجود والعدم

الحدوث لا الإمكان، فما لم يكن حادثًا لا يكون محتاجًا إلى العلة. وهي - أي الصفات - قديمة، فلا تحتاج إلى علة أصلاً، لعدم علة الاحتياج، التي هي الحدوث.

وضعف هذا الاعتراض ظاهر، لأن القائل بأن علة الاحتياج الحدوث، لا يقول بممكن قديم. أما إن ثبت عنده ممكن قديم، فلا محالة يذهب إلى أن علة الاحتياج الإمكان، أو شيء من لوازمه، إذ منع الاحتياج حينئذ مكابرة صريحة، إذ مع تساوي طرفي الوجود والعدم - بل مع رجحان العدم، فإن الممكن معدوم لذاته - لابد من مرجح يرجح طرف الوجود على العدم. وكيف ينكر احتياج هذه الصفات إلى العلة؟ والحال أن احتياج هذه الصفات إلى الموصوف - بمعنى أن للموصوف مدخلاً في وجود الصفة، بأي وجه كان - بين لا يمكن إنكاره. وما احتاج إلى شيء له مدخل في الوجود، فقد احتاج إلى جزء علة أو تمامها. فالقول بأن الصفات قديمة، مع القول بعدم احتياجها، قول متناقض في نفسه، لأن القول بكونها صفات، قول بالاحتياج، والقول بعدم الاحتياج، قول بنقيضه. فاذا اجتمعا لقول واحد، فقد تناقض، ولا يدفع التناقض إلا بأن تكون ذوات واجبة الوجود، أو بأن تكون صفات محتاجة إلى الغير في الوجود. ومناقض أيضًا لقاعدتهم القائلة: إن علة الاحتياج هي الحدوث. وليس مناقضًا للقاعدة إذا أخذ بشقيه: أي القدم، مع عدم الاحتياج، إذ مع عدم الاحتياج لا تناقض، بل التناقض إذا أخذ بشقه الأول فقط، وانضمام الاحتياج البديهي إليه، وذلك لأن الصفات لما كانت قديمة - وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة - لم تكن علة الاحتياج الحدوث، بل لابد أن تكون علة الاحتياج الإمكان، أو شيئًا من لوازمه، حتى يتم القول بقدم الصفات.

* * *

٩١ - (وقيل: لو سلمنا الاحتياج، فلا نسلم . . . إلخ).

أقول: قال قائل في الجواب عن الدليل المتقدم: سلمنا أن كل ممكن يحتاج إلى علة، وأن الصفات تحتاج إلى العلة. لكن لا نسلم استحالة الشق الأول - وهو أن

تكون علة الصفات، غير الواجب ـ لم لا يجوز أن تكون علتها غير الواجب؟. والدليل إنما قام على وجود مستغن في وجوده عن غيره، فاحتياجه إلى غيره في وجوده محال. وأما استغناؤه في صفات كماله عن غيره فلم يقم عليه دليل. بل يجوز أن يكون محتاجًا في صفات كماله إلى ما سواه. ومن ادعى أنه مستغن في جميع صفاته عن غيره فعليه البيان.

وأت تعلم أن القول بجواز احتياج الواجب إلى غيره، في كماله، مخالف لما أجمع عليه العقلاء بأفكارهم، حتى التحق عندهم بالبديهي ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة، أي بداهة العقل، فإنها حاكمة بأنه لما ثبت أنه واجب الوجود، فلا يجوز احتياجه إلى غيره في كمالاته، المستلزم لنقصه في ذاته.

وأقول: كيف!! ومفيد الشيء كمالا إنما إفاده جهة من جهات وجوده. والمفيد أعلى فيما أفاده من المفاد، فيكون ثم ما هو أعلى من الواجب في الوجود، وذلك بديهي البطلان. والعجب لأصحابنا، كيف أنكروا توقف فعل من أفعاله تعالى على فعل آخر من أفعاله، مع أن الفعل في ذاته عندهم، من الجائزات التي ليست بالكمالات. ثم يقولون: إن كمال الباري تعالى يجوز أن يكون موقوفًا على غيره، محتاجًا إليه، احتياج الأثر إلى المؤثر. وأي رجل إلهي، فضلاً عن ملي، يذهب إلى مثل هذا؟. وليت شعري!! أي القولين أشد نكرًا؟. القول بعينية الصفات، مع إثبات غاية الكمال للذات؟. أو القول بنقص الذات في كمالها، واحتياجها إلى الغير فيه؟. إن هذه إلا حمية جاهلية، ثارت بها التعصبات المذهبية، ولا يجوز أن يرتكب ما يماثل هذا عند الكلام في مقام الألوهية، المقدس عن شوائب النقص. ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس. ولولا أني لا أسوغ لأحد أن يتكلم في مقام البرهان باسم الكفر والردة، لحكمت على مثل هذا القائل بهما. ونحن، وإن لم يكن من ديدننا التشنيع على طائفة من الطوائف، لأن العمدة على البرهان، فهذا الرجل

المجيب قد سلك غير مسلك البرهان، فحق أن يشنع عليه حتى لا يقدم الجاهل أن يتكلم في المقامات العالية، بدون برهان.

* * *

٩٢ ـ (ولو سلمنا كون علتها الواجب... إلخ).

أقول: جواب آخر عن الاستدلال السابق. تقريره: سلمنا أن علة الصفات هي الذات، لكن لا نسلم أنه يلزم عليه أن يصدر عن الواحد الحقيقي أكثر من واحد، لأنا لا نسلم كونه ـ أي الواجب ـ واحداً حقيقياً، بل له جهات التعدد فيصدر عنه متعدد. بدون لزوم المحال المذكور. وسند المنع: أنه تعالى متصف بسلوب كثيرة، ككونه ليس جوهراً، ولا عرضاً، ولا حالاً، ولا محالاً. ومتصف بإضافات كذلك: كتعلقات علمه، وتعلقات قدرته. كل ذلك جهات كثرة له.

ونازع الشارح في ذلك قائلاً ـ في حاشيته على [شرح التجريد] ـ: (اتصاف الواجب تعالى بسلوب وإضافات متكثرة، إنما هو بعد صدور الكثرة عنه، ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه. والكلام في الصادر الأول، وليس في تلك المرتبة ـ أي صدور الصادر الأول ـ إلا الذات الواحدة من جميع الجهات. فإن قلت: السلوب لا تتوقف على صدور شيء عنه، فإن سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته. والواجب تعالى ـ في أية مرتبة فرض ـ متصف بسلب جميع ما عداه عنه. قلت: السلب يعتبر على وجهين: الأول: على وجه السلب المحض، وحينئذ لا يكون شيئاً منضماً إلى العلة، لتعدد العلة به، إذ السلب البسيط ليس صرف. الثاني: أن يعتبر له نوع تحقق، لينضم إلى العلة، وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود، ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها. لأن تحققها بعده. فتأمل فإنه دقيق). انتهى ما قاله الشارح.

وأنا أقول: سلمنا أن للسلوب والإضافات تحققاً، قبل صدور الصادرات عنه.

أليس العدد في العلة ـ الذي يقتضيه التعدد في المعلول ـ يجب أن يكون بحيث ما كان التعدد في المعلول إلا من جهته؟ بلى. فيجب أن يكون لكل مدخل في وجود ذات المعلول، حتى يعود الأمر إلى أنه ما صدر عن واحد إلا واحد. فكل جزء من المعلول المركب، أو واحد من المعاليل إنما نشأ عن شيء واحد، من متعددات ذات العلة. وحقيق بالعاقل أن يؤمن بأنه لا مدخل لكون الباري، ليس جسمًا، أو ليس بمتحيز، في إيجاده لشيء من الممكنات، حيث لا مناسبة بين هذا السبب وذاك الإيجاب.

وبالجملة: فصدور مثل هذه الأراجيف إنما هو من باب الطغيان في القول. فالذات التي هي علة ـ من حيث هي علة ـ واحدة من جميع الوجوه، فإنها ليست إلا محض الذات على رأيهم. وقد قدمنا البرهان على وحدتها.

٩٣ ـ (ولو سلمنا كونه واحدًا حقيقيًا . . . إلخ).

أقول: جواب آخر عن الاستدلال المتقدم. تقريره: سلمنا كون الواجب واحدًا حقيقيًا، لكن لا نسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد، لم لا يجوز أن يصدر عن الواحد الحقيقي كثرة؟ ولا نسلم أيضًا أن الواحد الحقيقي لا يكون قابلاً وفاعلاً، بل يجوز أن يكون الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً لشيء واحد. فلا يلزم على صدور الصفات عن الذات محال.

فإن قلتم: إن منعتم، فقد أقمنا الأدلة.

فنقول: الأدلة التي ذكرتموها، على هذين الأمرين، مدخولة، ليست بالتامة، كما بين في موضعه. وإن كان الدخل مدخولاً. وبعد تصور الواحد ـ من حيث وحدته ـ لا مساغ للعقل أن يتصور صدور الكثرة من تلك الحيثية. والثاني مفرع على الأول، بما بينا، والأحكام بديهية، والتنبيه عليها مضر بتصور موضوعاتها ومحمولاتها.

* * *

٩٤ ـ (وأنت تعلم أن هذا ينساق . . . إلخ) .

أقول: شروع في ذكر ما فهمه من معارضات القائلين بالصفات ، من أن كلامهم هذا ينجر إلى القول بكونه تعالى فاعلاً موجبًا لتلك الصفات . فإن من البديهي أنها محتاجة إلى الفاعل ، لما سبق ، وأنه لا يكون سوى الواجب ، لما تقدم أيضًا . فلم يبق إلا كون الواجب فاعلاً لها ، وقد أبطلوا لزوم المحالات عليه . فكأنه قد انحط رأيهم على أن الواجب فاعل لها بالإيجاب ، فإن إيجادها بالاختيار غير متصور ، إذ الاختيار يستلزم سبق القدرة والإرادة والعلم . فإن كان السابق عين المسبوق . كان دورًا ، وإن كان غيره ، نقل الكلام إليه ، وتسلسل ، وبطلانه ظاهر ، إذ الشيء لا يحتاج إليه ، مع تحقق المساوي له ، ولأمر يأتي ذكره ، في إثبات وحدة الصفات . وأيضًا كل ما حدث بالاختيار فهو حادث عندهم ، فيلزم حدوث الصفات . ولما عورض هذا القول بأنه يستلزم نقض القاعدة القائلة : إن كل محتاج للفاعل فهو حادث . أو إن أفعال الواجب إنما تصدر بالاختيار . أجاب الشارح عن تلك المعارضة بقوله : (ولا محذور فيه ، من حيث كونه مخصصًا للقاعدة العقلية ، كما توهم ، لأن القاعدة لا تشملها) . لتقييد القاعدة ، بـ «المحتاج من المصنوعات» أو «فعل الواجب في المصنوعات» . ولو سلم أن القاعدة عامة غير مقيدة ، فإنما تجري حيثما جرى دليلها ، ودليل الاختيار . أو أن علة الاحتياج الحدوث إنما يجري من غير الصفات ، إذ قد جرى البرهان بخلافه في الصفات ، فالعقل يخصص القاعدة العقلية ، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص ، وسائر الصفات الكمالية ، على الماهيات ، فيما سوى الواجب ، حسبما تقرر عند الحكماء : أن الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات ، فيما سوى الواجب ، حسبما تقرر عند الحكماء : أن الوجود وسائر الصفات زائدة على ذوات الماهيات ، إلا في الواجب ، فالكل عين ذاته .

وأقول: كما لا محذور فيه، من حيث إنه نقض للقاعدة، أو تخصيصها، لا محذور فيه، من حيث إنه إيجاب، كما وهم. فإن الإيجاب والاختيار ليسا بمدارين لكمال أو نقص، بل الكمال منهما ما كان واقعًا بما دل البرهان. والنقص خلاف ذلك. وإلا فلو حكم بما يبدو لظاهر آرائنا لم يمكن للعقل أن يجزم بحكم من الأحكام في باب الكمال والنقص. إذ كما يقال: إن كونه فياضًا مطلقًا، وبحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد وقتًا ما، لعموم فضله، ونفي شائبة البخل عن ذاته. كما يقال أيضًا: كونه بحيث يستحيل أن يفعل خلاف ذلك، يستلزم كونه مقصوراً عليه، غير مختار، كما فهمه أرباب الظواهر، وهو نقص. ، كما أن كونه مختاراً يفعل ما يريد، يقدم ما يستحق التأخير، ويؤخر ما يستحق التقديم، ويعطي غير المستحق، ويمنع المستحق، أو غير ذلك، أي أنه مطلق التصرف، كمال. كذلك كونه بحيث ينجر ذلك به إلى شائبة البخل، وعدم مراعاة الحكم، وأشباه ذلك، نقص. ولو أوجبنا الحكمة، لكان إيجابًا كالسابق. وإنما الكامل يميز الحق من الباطل والخبيث من الطيب برهانه، أو كشفه باستفسار الواقع. وكلام الناظرين في هذا المقام جزاف.

ثم أقول: إن الشارح قد نفى ما كان محذوراً، ولم يبين المحذور الذي أشار اليه بفحوى خطابه وهو أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته، قول بأن للواجب صفات هي عين ذاته، ووقوع في المهروب عنه بعين ما أثبتنا به الصفات للواجب. فإن نسبة الصفات إلى جميع مراتبها، وتشخصاتها، من حيث هي صفات، متساوية، فتطلب مخصصًا من الفاعل. وكونها على وجه أكمل وأحكم تطلب علمًا منه. إلى غير ذلك. ولا يكون ذلك بزوائد أيضًا، وإلا تسلسل، فيكون بما هو عين ذاته، فلا مفر منه. وهل يسوغ عقل عاقل أن يصدر علم من غير عالم؟ وإرادة من غير مريد؟ وحياة من غير حي؟ كلا . . . كيف؟ والفاقد للشيء لا يعطيه. خصوصًا حياة الباري تعالى، فإنها ليست برطوبة الأعصاب، أو اعتدال المزاج، أو ما يشبه ذلك، بل صفة الحياة فيه تساوي الوجود، فلو كانت معلولة له، لأتى فيها من الكلام

ما أتى على ظاهر قول المتكلمين في زيادة الوجود على ذات الواجب زيادة حقيقية، إن هذا إلا بهت، فافهم.

* * *

٩٥ ـ (والمصنف وإن لم يصرح بزيادة . . . إلخ).

أقول: لم يصرح المصنف في عبارته السابقة ـ أي أن الواجب متصف بجميع صفات الكمال ـ بزيادة الصفات، إلا أنه، وإن لم يصرح، لكن يفهم ذلك بالإشارة من كلامه، فإن كلامه إثبات في مقابلة النفي. ونفي الصفات هو القول بعينيتها، بناء على ما قيل: إن مذهب الحكماء في العينية نفي الصفات، وإثبات غاياتها. فالإثبات في مقابلته. قول بالزيادة، وإن كان قد يحمل الاتصاف على أعم من مذهب الحكماء. فلا يخالفهم. وهذا الحمل مدار كون مقدمة المصنف مما أجمع عليه العقلاء.

وأقول يجوز أن يكون (إثبات) المصنف في مقالة النافي بالكلية، فإن طائفة ذهبوا إلى أن الواجب لا يعلم شيئًا أصلاً، لا ذاته، ولا غيره، لا بذاته، ولا بزائد. فربما كانت كلية المصنف بالإثبات في مقابلة جزئية هذه الطائفة بالسلب. ويرشد إلى ذلك قوله في مسألة (لا غير ولا عين): إنها ليست غيرًا في الوجود. والوجود الواحد، إنما يكون لشيء واحد، فافهم.

* * *

٩٦ ـ (واستدل القائلون بالغيرية . . . إلخ).

أقول: استدل جمهور المتكلمين على الزيادة بأن من البديهي أن الصفة لا تكون عين الموصوف. وعلى الغيرية ـ أي على أنه يطلق عليها الغير، لغة وشرعًا ـ بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالـمًا، وحيًا، وقادرًا، ومريدًا، ونحو ذلك من

الصفات. وكون الشيء عالـمًا، معلل بقيام العلم في الشاهد، إذ لا يوصف الشيء فيما بيننا بكونه عالـمًا، أو قادرًا، إلا إذا قام به علم أو قدرة. ومتى قام به ذلك الوصف، وصف بالكون المذكور. ومن البين أنه يطلق على القائم بشيء، أنه غير ما قام به، وإلا لم تتحقق النسبة لغة. فكذا يقال في الغائب. وقس على ذلك باقي الصفات. وأيضًا حقيقة العالم: من قام به العلم: والقادر: من قام به القدرة. وهكذا. والقائم غير من قام به، لغة وشرعًا.

وضعف هذا الاستدلال ظاهر، فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي، فلا يفيد إلا الظن، وهو ليس بمعتبر في العقائد عند المسلمين، خصوصًا إذا كان مع الفارق، كما هنا. ألا يرى أن القدرة قد تزول في الشاهد، ويعرض العجز، وقد تزداد وتنقص فيه - أي في الشاهد - وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه فيه، أي في الشاهد.

فيجوز أن يكون قد اعتبر فيها القيام لهذه الأمور المقتضية للافتقار، والاتصاف بما يلائمه. وفي الغائب بخلاف ذلك، فإن القدرة في الغائب قديمة، لا تزول، ولا تزيد ولا تنقص، ومؤثرة. فيجوز أن يعتبر فيها جهة القيام التي هي منشأ إطلاق الغيرية. وإن كان يطلق عليها ما يفهم الاتصاف لغة، لا يطلق عليها القيام لغة. وليس معنى (العالم) من قام به العلم. و(القادر) من قام به القدرة، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك، حيث يقولون: إن العالم من ثبت له العلم. وليس الثبوت ههنا إلا على وجه لقيام، فإنهم كثيرًا ما يعبرون بمثل هذا ولا يقتضي قيامًا، كقولهم: الواحد من ثبتت له الوحدة، والمضاف: ما ثبت له الإضافة. والمنفي: ما ثبت له النفي، أو اتصف به. إلى غير ذلك، ولا يستلزم قيامًا، بل هي ألفاظ تعليمية. بل معنى العالم: ما يعبر عنه في الفارسية بـ(دانا). وبمفرادفه من سائر اللغات، كما قدمنا. وليس يفهم منه أهل تلك اللغات: من قام به(دانستن) أو مرادفه، بل يفهمون منه المنكشف له الشيء على الوجه الخاص، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علمًا أم لا.

وبالجملة: يجوز أن يكون اعتبار القيام بين الصفة والموصوف في ألفاظ اللغة في الشاهد، لأمور تختص بالشاهد، فيصح إطلاق المغايرة، بخلاف الغائب، فيجوز أن لا يوجد فيه ما يقتضي إطلاق القيام، المقتضي لإطلاق الغيرية. وهذا كلام حق لا شبهة فيه. وليس الاستدلال بالنصوص استدلالاً على المغايرة، بمعنى تعدد الشيئين في الواقع، فإن هذا يشترك فيه القائلون بالزيادة مطلقًا، فلا تصح المقابلة في الاستدلال. ويرد عليه ما أوردوا هنا. وقد سبق أن ليس الشقاق بين جمهور المتكلمين وبين الأشاعر في الغيرية ونفيها، بمعنى التعدد في الواقع، إذ ذاك متفق عليه بينهما، إنما الشقاق في جواز الإطلاق اللغوي والشرعي، فاستدلوا عليه بورود النصوص بما يقتضي المغايرة، وبأن الحقائق اللغوية تقتضي ذلك أيضًا.

ثم لتعلم أن(المشتق) ما يثبت له مبدأ الاشتقاق، و(مبدأ الاشتقاق) هو الحدث، أي المعنى المصدري. فلو سلم صحة إطلاق القيام في الغائب كالشاهد، لم يثبت المدعي، الذي هو إطلاق المغايرة، على نفس القدرة والإرادة وغيرهما، بل يثبت صحة إطلاق ذلك على الأحداث، من قدرة وعلم. التي هي مصادر وأحداث. والأحداث أمور اعتبارية، لأنها النسب والإضافات. والكلام إنما هو في الصفات الحقيقية الذاتية، لا في الأمور الاعتبارية الإضافية.

وحاصل الكلام: إن استدلال الجمهور بالنصوص إنما هو على صحة إطلاق المغايرة على الصفات، لغة وشرعًا، الذي هو محل النزاع بينهم وبين الأشاعرة. ثم إن استدلالهم لم ينجح لأمرين: الأول: الفارق في القياس، وأنه لا يفيد اليقين. والثاني: أنه استدلال على صحة إطلاق المغايرة على الأمور الحقيقية، بإطلاقها على الأمور الاعتبارية، التي هي الأحداث. وليس استدلالهم على أصل التعدد. وإنما لم يورد الشارح دليل الجمهور على أصل التعدد والزيادة، اكتفاء بإيراده في ذكر مذهب الأشعري، وأخره إليه لأن فيه ادعاء نفي الشقين صريحًا، فيبرهن على

كل منهما. وإنما نبهنا إلى ذلك كثيراً، لغلط النظرين في هذا الكتاب وغيره، غلطًا فاحشًا في مورد الاستدلال.

* * *

٩٧ ـ **(واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره... إلخ).**

أقول: استدل الأشاعرة ـ الذاهبون إلى أن الصفات زائدة على الذات، فليست عينه، ولا يصح أن يطلق عليها أنها غيره، فليست غيره ـ على مذهبهم هذا بأن نفي العينية، وكونها زائدة على الذات، بديهي لا يحتاج إلى الدليل، فإن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف، والصفة صفة، والموصوف موصوف، قول بأن الصفة ـ من حيث هي صفة ـ موصوف، والموصوف ـ من حيث هو موصوف ـ صفة. وذلك من الأباطيل.

وفيه نظر ظاهر، فإن البديهي نفي العينية، مع القول بشيئين، أحدهما عين الآخر. أما نفي العينية ـ على ما حقق الحكماء ـ فهو من أحق النظريات بالنظر.

واستدل قدماؤهم على نفي العينية بأدلة، منها: أنه لو كانت الصفات عين الذات لكان العلم عين القدرة، وكلاهما عين الإرادة، والمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر. والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. وأدلة غير ذلك. وكلها مدخولة تعود إلى عدم الفرق بين الاتحاد من الماصدق، والاتحاد في المفهوم، والنزاع في الأول، والاستدلال لنفي الثاني. وأما استدلالهم على نفي الغيرية فمحصله: أن الشرع، والعرف، واللغة، في استعمالاتها، تشهد بأن الصفة والموصوف، أو الجزء والكل، ليسا بغيرين، فإن قولك: ليس في الدار غير زيد، أو ليس فيها عشرة رجال، أو ما يشبه ذلك، صحيح، عرفا، ولغة، وشرعًا. مع أن في الدار أجزاء زيد وصفاته، في المثال الأول، وآحاد الرجال، في المثال الثاني. فلو كانت الأجزاء والصفات غيراً، لشملها حكم النفي، مع أنه بانتفاء الجزء ينتفي الكل، وبانتفاء

جميع الصفات ينتفي الموصوف، إذ لا يخلو موجود خارجي عن مشخصاته. فإذا عم السلب المغايرات، ينتفي نفس المستثنى، وهو زيد، والعشرة، ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه، وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه. فيكون سوق الكلام لنفي زيد، والعشرة. وهذا ضروري البطلان، إذ سوق العبارة إما لإثبات زيد، والعشرة. أو لنفي ما عداهما، مع السكوت عن حكمهما. على خلاف بين الشافعية، القائلين بالأول، والحنفية، القائلين بالثاني. ولا ثالث لهما في اللغة. فلا محالة، ليست الأجزاء والصفات داخلة في الغير، حتى يشملها حكم النفس فيتم سوق الكلام، وغير الداخل في اللفظ خارج عن مفهومه. فليست الأجزاء والصفات غيراً، لغة، وعرفًا، وشرعًا.

وأنت تعلم ضعف هذا الاستدلال، إذ المراد بهذه الأمثلة ـ أي ليس فيها غير زيد، أو غير عشرة رجال، أو ما يشبههما ـ نفي غير المبقي ـ بميم بعدها باء، يليها قاف ـ أي المبقي من النفي، أي المستثنى من نوعه، أي كلية الدال عليه مقام التخاطب. فقولك: (ليس فيها غير زيد)، مسوق لنفي كل رجل سواه، أو إنسان سواه، أو عالم سواه، أو ما يشبه ذلك. وقولك: (ليس فيها غير عشرة رجال)، مسوق لنفي جميع مراتب الأعداد المميزة بالرجال، سوى مرتبة العشرة. ولا يذهب وهمك إلى أن الواحد مرتبة عدد، وأن العشرة مركبة مما تحتها من المراتب، فنفي كل مرتبة يستدعي نفي العشرة. ويعود الكلام. فإن الواحد ليس بعدد بل يتركب منه الأعداد، والمرتبة العليا ليست مركبة مما دونها، بل من الآحاد فقط، كما سبق منا تحقيقه. فإن الاستعمال يخصص مفهومات الألفاظ بما صدقت على حسب القرائن. وإلا ـ بأن كنا نريد بالأمثلة المذكورة نفي جميع الأغيار، وثياب زيد غير مرادة بالنفي بالضرورة، وكذلك الأمتعة التي في داره، كما يشهد بذلك العرف واللغة، والشرع ـ لزم كون ثوب زيد، والأمتعة التي في داره، ليست غيره، ولا قائل به، بل هي غيره بإجماع أهل اللغة.

وبالجملة، فللشرع، واللغة، والعرف، ألفاظ لها مفاهيم محصلة، يعلمها

العرفاء منهم، يرجع إليها وقت الحاجة. وأما استعمالاتهم في محاوراتهم فليست مبنية على ما هو محصل عندهم، بل يتساهلون فيها كل التساهل، اعتماداً على القرائن، فإن من أمسك بثوب زيد، أو ذنب الدابة، أو ضرب يد زيد، أو مدح خلقا من أخلاقه، يقول: أمسكت زيدًا، والدابة، وضربت زيدًا، ومدحته. قولاً صحيحًا لغة وشرعا. مع أن الواقع، في الأول، غيره، وفي الثاني والثالث: لا هو ولا غيره. فلو كان الاستعمال دليلاً، لدل على أن هذه الأشياء عينه، وهو باطل بالضرورة. ولو سألت العارف منهم لأجابك أنها غير بدون مراء. والقول قول العرفاء.

وليت شعري!! ماذا يقول الشيخ الأشعري ومتابعوه. فيمن عبد صفة القدرة مثلا، كما في بعض قدماء المصريين. أو قال: لا إله إلا الله. معتقداً جميع كمالاته، ولم يؤمن برسالة محمد، أو جميع الرسل، مع بلوغ أمرها إليه. أفلا يقال، في الأول: أشرك مع الله غيره في العبادة؟. أو لا يقال، في الثاني إنه ابتغى غير الإسلام دينا؟. مع أنه عبد الصفة في الأول. وابتغى الجزء في الثاني. لا أظن الشيخ الأشعري يقترف خلاف ذلك. بل ذلك شرعًا، إشراك الغير، وابتغاء غير الإسلام، ولا ينكره عاقل. وإنما كثرت الأقوال، وعظم أمر الجدال من توغل الأصحاب في الدفاع عن عصبية تخشع بين يديها عصبية الجاهلية. وسيأتي لنا تحقيق قول الشيخ آخر البحث.

٩٨ ـ (وقد عرف الأشعري الغيرين. . . إلخ).

أقول: لم يصل إلينا فيما نقل من كتاب الشيخ الأشعري أنه عرف (الغيرين) أصلا. بل لعل هذه التعاريف من مبتدعات الأصحاب في توجيه: (لا عينه) و: (لا غيره)، فعرف قدماؤهم الغيرين بأنهما: (موجودان، يصح عدم أحدهما، مع وجود الآخر. أي يمكن ذلك إمكانًا واقعيًا. ولا يترتب عليه محال. لا لذاته،

ولا لأمر خارج. فلا تغاير بين المعدومات، ولا بين الموصوفات وصفاتها اللازمة، لخروج (المعدومات) بـ(موجودان). ولعدم صحة وجود الموصوف بدون صفته للازمة. أو الصفة اللازمة بدون موصوفها. وإلا لزم كون اللازم غير لازم. وتشخص الصفة بدون تشخص محلها. نعم يدخل في (الغيرين) الجزء والكل، إذ يجوز واقعًا - بل قد وقع - وجود الجزء مع عدم كله. فهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر. واعترض على هذا التعريف أيضًا بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين. كانا متغايرين بالضرورة. إذ لو عرض جسمان بأي وجه على لغوي، أو شرعي، لم يكن له بد من أن يقول: إنهما غيران، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر، لقدم كل منهما، وما ثبت قدمه استحال عدمه، وحاصله يرجع إلى الاستدلال بقياس هكذا: لو كان جسمان قديمين، لم يكن أحدهما صفة للآخر ولا جزءًا، وكل ما لم يكن أحدهما صفة للآخر، ولا جزءًا له، فهما متغايران، فلو كانا جسمان قديمين، فهما متغايران. مع أنه لا يصح عدم أحدهما، مع وجود الآخر. ومنع الملازمة في الصغرى مكابرة، والكبرى عندكم مسلمة، والشرطية المتصلة لا يقتضي صدقها صدق المقدم. فليس بواجب على المعترض إثبات المادة، كما سيزعم الشارح.

* * *

٩٩ - (ولذلك. . . إلخ).

أقول: وللاعتراض السابق، بالجسمين القديمين، غير بعضهم التعريف إلى التعريف بأنهما: (موجودان جاز انفكاكهما. في حيز أو عدم). فالجسمان القديمان دخلا في التعريف بقولنا: (في حيز)، إذ هما (في حيزين). فجاز انفكاكهما في حيز. بقي عليه أن يقال: إن الأجسام مركبة من الأجزاء، كما هو المذهب المنصور. و(حيز) كل جزء، ليس عين (حيز) الآخر، ولا عين (حيز) الكل، بالضرورة، للانفصال بينها. فجاز انفكاك كل جزء عن الآخر، وعن الكل في (حيز). فتغاير

الكل والجزء بهذا التعريف. إن قلت: إن (حيز) الجزء جزء من (حيز) الكل، فلا هو ولا غيره، فلا انفكاك في (الحيز). قلت: لا معنى للانفكاك في (الحيز) إلا أن يكون (حيز) أحدهما عين (حيز) الآخر. اللهم إلا أن يغير التعريف، إلى التعريف بأنهما: (موجودان جاز أن يكون حيز أحدهما، غير حيز الآخر. أو عدم أحدهما، مع وجود الآخر).

وقول الشارح: (قلت: النقض غير وارد... إلخ). ألفاظه واضحة، وعلمت ما فيه.

* * *

١٠٠ ـ (ولئن تنزل عن هذا المقام، فيمكن أن يمنع... إلخ).

أقول: سلمنا أن يكون مثل هذين الجسمين، وأنهما متغايران. لكن لا نسلم خروجهما من التعريف. إذ يمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر. أو نقول: يمكن إمكانًا واقعيًا أن ينعدم أحدهما مع وجود الآخر، لأن ما قيل من أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، غير مسلم على عمومه، إذ يجوز أن يكون القديم معلولاً لآخر قديم، ويكون وجود ذلك القديم عن هذا الآخر، متوقعًا على عدم أمر مانع، ويحدث المانع بعد ذلك، بإحداث محدث، مختار، قديم، يرجح وجوده على عدمه، بدون احتياج إلى سلسلة الشارح. فإذا حدث المانع ينتفي القديم. ولئن تنزل عن هذا المقام أيضًا، فلنا أن نسلم أن ما ثبت قدمه يستحيل عدمه، وأن الجسمين لا ينعدمان. ومع ذلك هما غير خارجين عن التعريف، إذ ليس المراد في التعريف بقولنا: (يصح عدم أحدهما) مطلق الصحة، بل المراد أنه يجوز ويصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، لعدم علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك. فمدار الأمر في التعريف على عدم العلاقة، كأنه قيل: (موجودان، لا علاقة ذاتية بينهما توجب اللزوم). وحاصله: نفي اللزوم بينهما. فالمراد: (موجودان ليسا

ثم على على الشارح مؤاخذات لفظية ومعنوية، بعضها قد التفت إليه الناظرون، والبعض لم يلتفتوا إليه. تركنا الكل؛ لأن المبحث ليس بشيء حتى يتكلم فيه بفاسد أو صحيح.

❊ ❊ ❊

١٠٢ ـ (وقال الأستاذ في شرح المواقف).

أقول: قال السيد الشريف ـ قدس سره ـ إيرادًا على الجواب السابق: هذا الجواب صحيح، إذا لم يكن في التعريف قيد (عدم) أو (حيز)، بل كان في التعريف قيد الانفكاك، أو ما يفيده فقط. إذ حينئذ يصح الانفكاك في التعقل بالمعنى المذكور، أي يصح الحكم بوجود كل، حكمًا عقليًا مطابقًا للواقع، مع عدم الحكم بوجود الآخر. في غير: الجزء والكل، والصفة والموصوف. أمام مع عدم القيد فلا صحة لهذا الجواب، إذ مع القيد يصير التعريف هكذا: (موجودان يجوز أن يحكم العقل بعدم كل منهما مصحوبًا بوجود الآخر، أو العكس). ولا يجوز أن يتعقل الباري، معدومًا، أو متحيزًا، عدمًا أو تحيزًا مصحوبًا بتعقل العالم موجودًا، أو غير متحيز، إلا إذا عمم التعقل، بحيث يشمل المطابق وغير المطابق، حتى يتصور الباري موجودًا، مع كون العالم ليس كذلك، أو العكس. فإن عم التعقل حتى يشمل غير المطابق، يلزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل. لجواز تعقل كل منهما موجودًا بوجود مصاحب لعدم الآخر، تعقلاً غير مطابق.

ثم لتعلم أنه كان الصواب الاقتصار على قوله: (إذ لا يجوز أن يتعقل الباري معدومًا أو متحيزًا) ويحذف قوله: (بدون أن يتعقل العالم كذلك). فإن تعقل العالم متحيزًا، مع تعقل الباري متحيزًا. لا يقتضي عدم التغاير بينهما، لجواز تباين الحيزين، ولما فيه من تشويش العبارة.

❊ ❊ ❊

١٠٣ـ (قلت: هذا الجواب . . . إلخ).

أقول: أراد أن يبين عدم صحة الجواب المذكور وإن لم يذكر القيد فيه، فقال: هذا الجواب غير صحيح، على تقدير أن لا يكون هذا القيد ـ أي قيد «في حيز أو عدم» ـ مذكورا في التعريف. كما كان غير صحيح على تقدير لو كان مذكوراً. لأن الانفكاك العقلي ليس يعني منه إلا تعقل وجود أحدهما، والحكم به، بدون الآخر. والمراد به ـ أي بتعقل وجود أحدهما، مصحوبًا ذلك الوجود، بدون الآخر، أي بعدمه ـ تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر، بأن يحكم بأن كلا منهما موجود بوجود ملابس لعدم الآخر، حكمًا مطابقًا. والعقل لا يجوز وجود العالم، ملتبسا بعدم الصانع، بل المعلول مطلقا بدون العلة. فقيد: (بدون) في كل جملة، قيد للوجود، حتى يكون داخل الحكم، كما في كلام الشريف بعينه. وبقية الألفاظ ظاهرة.

وعليه نظر جلي، فإن الانفكاك في التعقل أعم من ذلك، كما أشرنا إليه، فإن الحكم بوجود أحدهما أو عدمه، مع الغفلة عن الآخر رأسا، انفكاك عقلي وواقع جائز. وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم.

* * *

١٠٤ـ (ولو عرف الغيران. . . إلخ).

أقول: لو عرف الغيران بأنهما: (شيئان، لا يستلزم عدم أحدهما، عدم الآخر)، خرج الجزء والكل، والصفة والموصوف، إذا عدم أحدهما ـ كالجزء، والموصوف ـ يستلزم عدم الآخر ـ كالكل، والصفة ـ لكن يخرج عن الغيرين كذلك: الباري، والعالم، وجميع اللوازم. فإن عدم العلة يستلزم عدم المعلول. وعدم أحد المتلازمين يستدعي عدم الآخر. فلا يكون العالم، والباري متغايرين، ولا اللازم، مع الملزوم مطلقًا، كذلك. وهو باطل بالضرورة. ويشبه أن يكون مراد الشيخ ـ من

تعريفه المتقدم ـ هذا، حسبما قدمه، من أن مراده نفي اللزوم. فلا يرد عليه إلا النقض المذكور ـ الذي هو خروج الباري والعالم، وجميع اللوازم مع الملزومات ـ. ولا يرد عليه نقض الجسمين القديمين، كما سبق. وقد بقي التعريف فاسداً.

ولو قيل: (الغيران: شيئان لا تكون الإشارة الحسية إلى أحدهما، عين الإشارة إلى الآخر، تحقيقًا كما في الأجسام، فإن الإشارة الحسية ممكنة فيها، أو تقديراً كما في المجردات، فإنه لو فرضت الإشارة إليها، لا تحدث مع الإشارة إلى صفاتها. ولم تتحد الإشارة إلى أحدهما، كالمعلول الأول، مع الإشارة إلى الآخر، كالمبدأ الأول). لا ندفع عنه النقوض. ولكن يدخل في ذلك ـ أي في الغيرين بحسب هذا التعريف ـ: الكل والجزء. فإن الإشارة إلى الجزء ليست الإشارة إلى الكل، للانفصال بين الأجزاء. ولا بأس بدخوله، لأن الغرض من التعريف تمييز الغير، للاحتراز عن تعدد القدماء، وذلك نحتاج إليه في الصفات فقط، فنخرجها من الغير. ودع الجزء يدخل أو لا يدخل.

قلت: فهلا كان للغير عندكم معنى يصح تحصيله!! فإن لم يكن كذلك، فقولوا من أول الأمر: (الغيران ما ليسا بصفة مع موصوف، وجزء مع كل). وإذ كان كما ذكر الشارح فتعريف الأشعري الذي ذكره أولاً، كاف في هذا الغرض، فإنه قاض بأن الصفة اللازمة مع موصوفها ليسا بغيرين. وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء. فما الداعي لنقضه، ثم الذب عنه، ثم الاعتراض على غيره، ثم العدول، والعدول عن العدول، وغير ذلك من التكلفات؟ ثم أنت ترى أن هذا تخصيص وتفسير للغيرين بمجرد الرأي، وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه، من غير أن يعرض على العقول النقادة. وقول في الإطلاقات اللغوية والشرعية بالرأي. وهو ليس من شأن حماة الدين وحراس عقائده. ومن لم يصده عن هواه عقل، ولا صريح شرع، بل يحتقر شهادة العقل، ولا يبالي بصريح الشرع، فالكلام معه ضرب من العبث، ومن الورع تركه يعبث بنفسه، حتى يموت في هوسه. أيليق

بعاقل أن يشتغل بالكلام في (الغيرين) على النحو الذي مر بنا؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم، بدون التفات إلى ما يلزمه؟! هذا ضعف في الدين، وعدول عن طريق اليقين، لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. والله الهادي إلى الصراط المستقيم.

١٠٥ ـ (وما نقل... إلخ).

شروع في جواب سؤال، ورد على قوله: (لا بأس به). وحاصل السؤال: إن كان لا بأس به في عرضنا هذا، فيه البأس على ما قرروه في الأمور العامة، فإنهم قد ذهبوا بإجماعهم إلى أن الجزء والكل ليسا بمتغايرين. ولم يخالف في ذلك أحد من المتكلمين ـ سوى جعفر بن الحارث من المعتزلة ـ وعدوا ذلك من جهالاته، فلا بد لهم من تعريف جامع مانع للغيرين، حتى يتم ما ذهبوا إليه. وحاصل الجواب: أن هذا النقل مختل، وأن بحث الواسطة ـ بين العين والغير ـ مختص بباب صفات الباري تعالى. والجواب كما ترى، فإنه إن لم يجمع المعتزلة، فكأني أرى إجماع الأشاعرة على عدم التغاير بين الكل والجزء. كما يتبين من حربهم وطعانهم.

❊ ❊ ❊

١٠٦ ـ (وأنت خبير بأن الغرض وهو نفي... إلخ).

أقول: كلام الإمام صحيح. واعتراض الشارح عليه يصح، لو كان قول الإمام في مقابلة تعدد القدماء، ولكن كلام الإمام ذكر لمحصل قول الأشعري. ثم على الشارح مثل ما أورد على الإمام، فإن نفي تعدد القدماء لا ينبني على جمع التعريف ومنعه، ولا على الإطلاق اللغوي وعدمه، وإنما ينبني على نفي الاثنينية في الواقع، والاثنينية بين الصفة الزائدة والموصوف، بديهية، لبداهة التعدد، بين المزيد والمزيد عليه. نعم لو قال الأشاعرة ـ في مقابلة قول المعتزلة ـ: إن أردتم ـ بقولكم: يلزم تعدد

القدماء ـ القدماء الواجبة بذاتها، حتى تكون مستقلة بالوجود، فذلك ممنوع، وإن أردتم تعدد القدماء مطلقا ـ وإن كانت غير مستقلة ـ فذلك مسلم. وكونه محالاً غير مسلم. إذ المحال تعدد (واجب الوجود بذاته). لكان وجها ينبني عليه تحقيق النزاع، ونفي قول الخصم.

* * *

١٠٧ ـ **(وقال صاحب المواقف بأنها لا هو . . . إلخ).**

أقول: ذكر صاحب [المواقف] وجها صحيحًا لقول الشيخ: (إن الصفات، لا هو ولا غيره). بحيث لا يحتاج فيه إلى التكلفات. ويجمع به بين قوله وقول القائلين بالعينية. فقال بأنها لا هو، بحسب المفهوم، أي أن مفهوم الذات هو الموجود الخارجي، ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازمًا لذاته، من حيث هي ذاته، ومفهوم القدرة مبدأ الأثر الاختياري، ومفهوم العلم مبدأ انكشاف الشيء على ما هو عليه، ومفهوم الإرادة مبدأ ترجيح أو تخصيص الأفعال الاختيارية أو ما يشبه ذلك. وهكذا باقي الصفات. وهذه المفاهيم ـ على حسب تبلبل اللغات، ودوران الاستعمال، أو اصطلاح الطوائف، وما يقرب من ذلك ـ مفاهيم عرضية تختلف أفرادها بالحقائق. فلا ضير إن كان بعض أفرادها جوهرًا، والآخر عرضًا، وبينها الاجتماع والافتراق، جائز في الصدق، وإن تباينت تباينًا حقيقيًا، من حيث هي مفاهيم وصور عقلية. وهي في الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى. فيقال: الذات، ذات واجب الوجود، والذات، قدرة، وإرادة وعلم، إلى سائر هذه المفاهيم، وكل مفهوم قد علمت أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر، فهي لا هو بحسب المفهوم، فإن مفهوم الذات مباين لسائر المفاهيم، وكذا نفس الذات، مباين لسائر المفاهيم.

ولا غيره، بحسب الخارج، فإن الذات موضوع واحد، يحمل عليه جميعها،

والموضوع والمحمول متحدان في الوجود، كما هو ظاهر فليس في الخارج إلا ذات واحدة فقط، بدون زائد، ثم يصدق عليها مفاهيم مختلفة.

فقد تحقق أنها: لا هو، بحسب المفهوم، ولا غيره، بحسب الما صدق. والمراد: مبادئ المشتقات، لا نفس المشتقات، كما علمت، فقول الشارح تبعًا لصاحب [المقاصد](١) ـ: (قلت: وأنت تعلم بأن هذا إنما يصح في المشتقات... إلخ). غلط فاحش، فافهم.

١٠٨ ـ (قلت: وأنت تعلم أن هذا... إلخ).

أقول: أنت تعلم. أن الاختلاف بالمفهوم، والاتحاد بالوجود، إنما يصح فيما بين الأمور المتصادقة، التي يُحْمَل بعضها على بعض، وذلك إنما يكون في المشتقات من هذه الصفات، كالعالم، والقادر، إذ هي التي تُحْمَل على الذات، فتتحد معها خارجًا، ولا يصح ذلك في مباديها من العلم والقدرة، فإنها صفات قائمة، تُحْمَل على موصوفاتها مواطأة، باتفاق العقلاء. والكلام إنما هو في المبادئ. فإن الأشعري يثبت تلك المبادئ، من العلم، والقدرة، والإرادة. والمعتزلة ينفونها زائدة، يزعمون أنه يلزم من زيادتها تعدد القدماء، والأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد، بناء على أنها لا هو، فهي زائدة، ولا غيره، فلا تعدد، إذ التعدد إنما يكون بين المتغايرات، فهذا النزاع في المبادئ ـ بالنفي والإثبات، والاستدلال والدفع ـ من الطرفين، لا يصح أن يعود إلى اللفظي، كما زعم صاحب [المواقف]. وقد علمت ما في هذا الكلام ـ في المقالة السابقة ـ من أن صاحب المواقف إنما يريد المبادئ ـ لا المشتقات ـ وكونها لا هو، ولا غيره، وجيه بما بينا.

وأما ما ذكره من أن الأشعري يثبتها زائدة، والمعتزلي ينفي ذلك. فهذا شيء قد فهمه الأصحاب من مجمل الكلام. والذي فهمه صاحب [المواقف] أن قول الشيخ

(١) [مقاصد الطالبين في أصول الدين].

بالإثبات في مقابلة قول بعض المتوغلين في التقليد لألفاظ الحكماء: أنه عالم بلا علم، وقادر بلا مقدرة. فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل، ونفاه بالضرورة، وأثبت أن له علمًا وقدرة، ولا يجوز نفيهما، فإن النفي نفي الحمل، ونفي الحمل لا يجوز، إذ يصير تناقضًا مع إثبات القادر الذي هو بمعناها عند التحقيق، إلا أنها ليست غيرًا، وله، ولا زائدة عليه بحسب الخارج، ولا عينًا له بحسب المفاهيم، بل تحمل عليه حمل المواطأة، بالاختلاف الاعتباري، والكل في الوجود واحد. والمعتزلة لإغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية، أخذوا يشنعون على الشيخ بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ. وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد في قول الشيخ. ولا يريد الشيخ رحمه الله شيئًا من ذلك. بل ما يريد إلا ما هو كلمة الاتفاق بين أكثر الطوائف، الناظرين في الفنون الإلهية، من حكماء، ومعتزلة، وصوفية. وهو أن ليس في الخارج صفات زائدة على الذات، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط. والتخالف في المفهومات. ولله در صاحب [المواقف]، حيث وقف على مراد الشيخ من كثرة خبط الأصحاب فيه.

وأنا أقول: وقد وقفت عند النظر في قول الشيخ، المنقول من كتابه، على ما يقرب من قول صاحب [المواقف] في التوفيق. وذلك أن الشيخ قد ذكر في مقالته: (أن الصفات لا يقال فيها: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو. ولا لا غيره) انتهى.

ومن البديهي أن ما انتفي عنه (الغيرية) فإنه يصدق عليه (اللاغير)، لو كان موجودًا، ولا يصح سلبه. لأن السالبة تساوي المعدولة عند وجود الموضوع، والمنفي عنه (الكون هو) يصدق عليه (لا هو) لذلك. فكيف كان للشيخ هذا النفي المتتابع الذي لا يصح لعاقل أن يتوهمه، فضلاً عن أن يحققه. فيجب لصحة كلام الشيخ أن يقال: إن مراد الشيخ: أن الصفات من الاعتبارات الحكمية التي تفترقها العقول باختلاف الملاحظات، وأنها في الخارج ليست بالموجودة أصلاً. وما ليس بموجود يجب أن يسلب عنه جمع المفاهيم في الخارج فنبه الشيخ، رضي الله عنه،

بنفي الشيء، ونفي نقيضه، إلى أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية، فليست بموجودة في الخارج. وأثبتها في مقابلة من أثبت المشتق ـ ونفي مبدأه إثباتًا تحقيقيًا، في باب الألفاظ والاعتبارات، لا إثباتًا حقيقيًا في باب الخارجيات.

ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن له اصطلاح في (الغير) سوى اصطلاح العقل، فإنه لم يكتف بنفي (العين) و (الغير)، حتى يتكلف لصحته إحداث اصطلاح في (الغير)، بل نفي (نفي الغيرية أيضًا)، فلا يقال للصفات: (لا غير)، كما لا يقال لها: (غير). فلا داعي لهذه التكلفات العنيفة لإثبات الواسطة. فمقالة الشيخ هذه أقوى حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا إليه وجعلوه للشيخ مذهبًا، وتركوه هدفًا لرمي سهام كل طارق.

وقد يكون مراد الشيخ ـ رحمه الله ـ أن من البدع أن تقول في صفات الله: إنها عينه، أو إنها غيره، أو إنها لا عينه، أو إنها لا غيره. والواجب عليك شرعًا أن تعتقد أنه عالم قادر... إلى آخر الصفات، وأنه موصوف بالعلم والقدرة، وغيرهما، على ما يفهمه الناظر من الآثار، وليس لك أن تنظر فيما وراء ذلك، فإنك قاصر عن أن تدركه. وهذا الحمل أجدر بمقام الشيخ، ووقوفه عند السنة، وبعده عن ضلال البدعة، رحمه الله.

* * *

١٠٩ ـ (والجواب: أن تكفير النصارى، لإثباتهم قدماء مستقلة... إلخ).

أقول: إن هذا هو أقرب اللوازم لما قال قدماء الأشاعرة، من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها. ومن البديهي أن واجب الوجود لذاته، هو الذي لو نظر إلى ذاته ـ من حيث هي ذاته ـ لكان موجودًا. فتكون الصفات ـ على هذا ـ غير مفتقرة إلى الذات في الوجود، فتكون موجودة بدون الذات، فتكون مستقلة. وهذا يذعن به

من له أدنى شعور، بل يكاد يكون في فطرة الصبيان. وقد لجوا في هذا أزمانًا، حتى شنعوا على الإمام، إذ قال بأن الصفات ممكنة، ونسبوه إلى إساءة الأدب. ولا أدري أي الفريقين أسوأ أدبًا وأفسد عقيدة؟!. ولم يزل عاكفًا على هذا القول - أي أن صفات الواجب زائدة على ذاته في الخارج، وأنها واجبة الوجود لذاتها. قوم يزعمون أنهم أشاعرة، وأنهم من أهل السنة والجماعة. كلا... ! إنهم من سفهائهم وجهلتهم، يقولون على الله ما لا يعلمون، ألفاظهم مزخرفة، ومعانيها مزينة.

* * *

١١٠ - (واعلم أن مسألة زيادة الصفات... إلخ).

بل كل مسألة من المسائل التي جعلت اليقين بالنظر والفكر، للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع، فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات فيها. ما عدا مسائل: الألوهية والنبوة والمعاد.

فإن إنكار شيء من هذه الأمور الثلاثة كفر، لما أنها مبني جميع الديانات، وأما سواها من التفاصيل، فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه، إن كان البرهان. والنقليات مؤولات، إذ كما يصح التأويل في أحد النصوص. يصح التأويل في الآخر، والعبارات اللفظية قد تحتمل معاني كثيرة، يبدو كل منها الناظر على حسب ما يفهم، وإن كان من الواجب أن لا يذهب ذاهب، في التأويل إلى ما لا يسمح استعمال اللغة بإرادته، ولا توجد قرينة تدل عليه. فإن هذا الضرب من التأويل قد يذهب بأصل الدين. ويبطل دلالة الكتاب والسنة على ما وردا لأجله. وهذا نظر الإنصاف، والقول بخلافه إما تحكم، أو تعصب. وهذا ليس من الدين في شيء، فافهم واتعظ.

* * *

علـم الله

١١١ ـ (فهو عالم أما سمعا . . . إلخ).

أقول: أراد أن يفصل ما أجمله في قوله: (متصف بجميع الصفات). فـ(فاؤه) فاء التفصيل(فاء) التفريع، وإلا كان ما قدمه كافيًا في إثبات العلم. إذ يثبت المفرع بثبوت المفرع عليه. ولا يحتاج إلى استئناف الاستدلال. نعم يصح حمل المصنف ـ في ذاته ـ على التفريع، أما مع استدلال الشارح فلا. فكأن المصنف أجمل في إثبات الكمالات. ثم أخذ يشير إلى ثبوت كل كمال على حدة. وإن كان قد يكفي في ثبوت بعض الصفات ثبوت أنه متصف بجميع صفات الكمال، كصفة العلم التي هي ضد الجهل. أو القدرة التي هي ضد العجز، وأمثالهما، فإنه يصدق.

العلم كمال، ببداهة العقل، وكل كمال واجب الثبوت للباري تعالى، فالعلم واجب الثبوت له. ومثله في القدرة، وغيرها من الصفات التي قد أجمع العقلاء ببداهة عقلهم على أنها كمال. ولا ضير إن كان على شيء واحد دليلان أو أكثر. فمما يدل على ثبوت علمه تعالى، في السمع، قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[1] والغيب: ما لا يصل إليه علم الممكن، والشهادة: ما يصل إليه: و(اللامان) للاستغراق، إذ العهد لا دليل عليه، والسياق دال على الاستغراق، والمقام له في الخطاب، فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى: (بالموجودات العينية، والذهنية، ممكنات وغير ممكنات). ويشير في الآية إلى الدليل العقلي المثبت لذلك، بقوله: ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾، فإن الذي ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾

---

(١) الحشر: ٢٢.

صادر عنه كل شيء، بالاختيار، أي الإرادة، وكل ما هو صادر عنه كل شيء بالاختيار فهو عالم بكل شيء ضرورة أن الإرادة تستلزم العلم بالمراد. وكل من المقدمتين مبرهن.

ومما يدل على ثبوت علمه تعالى، من البراهين العقلية: أنه من الضروريات العقلية، التي فطر عليها كل عاقل، الانتقال من الأفعال المتقنة - عند رؤيتها - إلى علم فاعلها. فالأفعال المتقنة ملزومة، باللزوم البين، لعلم فاعلها، فهي تدل على علم فاعلها بالضرورة. والأفعال الصادرة عن الباري في غاية من الإتقان والإحكام. فإن من تفكر في بدائع الآيات - أي العلامات السماوية - من ترتيب الكرات، وتحرك البعض منها على البعض، على وجه انتظام، لو اختل شيء منه لكان فساداً في العالم. وعلم ذلك موكول إلى من أتقن فن الهيئة، وأحاط بلميات الحركات السماوية، وترتيب أجرامها. والآيات الأرضية، من تركيب الحيوانات، والنباتات ولوازمها. وذلك موكل إلى من أتقن علم الحيوانات والنباتات، وفنون التشريح، والفسيولوجيا - أي منافع الأعضاء - والجيولوجيا - أي طبقات الأرض. ومن تفكر في نفسه. وإحكام جسمه ولوازمه، وكيفية ارتباط روحه ببدنه، وكيف تصدر الأفعال النفسانية والبدنية عن الروح، بواسطة ذلك الارتباط، وغير ذلك، مما يطول شرحه، وفصل في فنونه، من تفكر في ذلك كله، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها، وإحاطة علمه. فكيف...؟ لو فتح له باب إلى نور عالم اللاهوت، وأشرقت على نفسه حقيقة الجبروت، فرأى من جمال التجليات، وانكشف له من أسرار التنزلات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب أحد؟. عند ذلك يشرق في نفسه اليقين بأن ليس في عالم العلم معلوم إلا وهو مظهر لعلمه، ولا واقع في الكون إلا وهو مجلى لقضائه وحكمه. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ (أي الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو) الْحَقُّ﴾[1] - الثابت الذي ينتهي إليه كل كمال -.

---

(١) فصلت: ٥٣.

وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة: أفعال الباري متقنة. إن أريد بها أن أفعال الباري في غاية من الانتظام، من كل وجه، بحيث لا خلل فيها أصلاً، بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها، بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها، فهي ممنوعة، فإن عالمنا هذا مملوء بالشرور والمفاسد، بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم من كونها فيه. وإن أريد أنها متقنة في الجملة، فذلك حاصل في بيوت النحل، ونسج العنكبوت، وغير ذلك، من أفعال الحيوانات، مع أنه من المعلوم أن هذه الحيوانات غير عالمة.

والجواب باختيار الشق الأول ـ وهو أن أفعال الباري لا يمكن ما هو أكمل منها ـ وما تذكره من أن الدنيا ممتلئة بالشرور والمفاسد إنما هو في نظر الأعمش غير المحقق، الجاري على غير برهان، وإلا فعند التحقيق وانتهاج طريق البرهان لا تجد موجوداً من الموجودات، ولا فعلاً من الأفعال، إلا وهو خير محض في ذاته. وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب، لو اختل شيء منها لفسد العالم بأسره. وما يتراءى من الشرور فإنما هي أمور نسبية عدمية، في اعتبار المعتبر فقط، كما بين ذلك في الفنون الحقيقية الإلهية، بل لو سلم أن من الموجودات ما هو شر. فقد يكون شرّاً إذا نظر إلى مجرد ذاته بدون نسبته إلى العالم، كمالاً في جملة العالم، لو اطلعت على فائدته في جملة العالم لرأيت أنه خير. ألا ترى أن من بنى بيتًا لم يكن له بد أن يبني فيه كنيفًا؟. وهو قبيح في ذاته، كمال للبيت حسن فيه. ومن رأى أنفا بارزًا في وجه مغطى، فلا محالة يستقبح تلك القطعة البارزة، ويتحير في فائدتها، ولكن لو نظر إليها مع الوجه لرآها في غاية الحسن. وكل هذا تَنَزُّل، وإلا فالكلام في إتقان الصنعة، من حيث هي صنعة. ـ أي من حيث كمالها في الوجود ـ لا من حيث كونها شرّاً أو خيراً، أو ما يتلو ذلك، مما يشبه مواد التخاطبات العرفية، فافهم.

وباختيار الشق الثاني: وقد أشار إليه الشارح بقوله: (ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة، متقنة، كما يشاهد في بيوت النحل). من

أنها مسدسة الأشكال، متساوية منتظمة، بحيث يعجز عن صنعها المهندس الحاذق، وغيرها، كما يشاهد في بيت العنكبوت.

أما أولاً: ـ فلأنها، وإن كانت غير عالمة ـ فهذه الأفعال ليست عنها، وإنما هي عن الله تعالى، على أصولنا، فهي مما يدل لنا.

وأما ثانيًا: فلأن عدم علم الحيوانات بتلك الأفعال ممنوع، بل الكتاب والسنة والعقل شاهدة بأنها عالمة بذلك، بأتم من علمنا بأفعالنا الاختيارية، وإن كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر، كما هو شأن علومنا. فافهم.

* * *

١١٢ ـ (بجميع المعلومات: ذاته تعالى، وغيره... إلخ).

أقول: قد ثبت بالبرهان السابق أنه عالم. ولم يثبت عموم علمه. فنص على أنه عالم بجميع المعلومات ـ أي الماهيات التي يصح تعلق العلم بها ـ: ذاته، وغيره. سواء كان ما سوى ذاته من الكليات، أو الجزئيات. أما عموم علمه بغيره، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة على علمه بها، مع ما سبق من أنه لا فاعل في ممكن ما إلا الواجب تعالى. فكل ما في عرضه الإمكان فهو فعله. وكل ما هو فعله فهو معلوم له فكل ممكن فهو معلوم له. وأما الممتنعات فليست تعلم بذواتها، إذ لا ذوات لها، بل إنما تعلم بمفاهيم هي صور ممكنات حاكية عن تلك الممتنعات، فتدخل في الممكنات، فحكمها حكمها.

وأما علمه بذاته، فلأن من يفعل شيئًا، مع شعوره وعلمه بذلك الشيء، فهو يعلم أنه فاعل لذلك الشيء، وإلا لم يعلمه. وعلم القضية موقوف على علم طرفيها. فهو يعلم موضوع القضية وهو هو. وليس لـ (الحق) حقيقة، وراء مرجع ضمير (هو)، لعدم تكثر وجوهه، ولأن مما سوى ذاته العلم بأنه واجب، أو عالم. وقد ثبت أنه عالم بما سوى ذاته، معدومًا كان أو موجودًا. ومن يعلم القضية يعلم

موضوعها، وهو ذاته. ولأن كل من يعلم شيئًا، فالمقتضي لعلمه: إما ذات العالم، أو في ذات العالم. فالعلم حقيقة تقتضي الانكشاف إلا لمانع، وليس شيء أقرب للشيء من نفسه، فالموانع دون ذاته ممتنعة، فهو يعلم ذاته. وليس ذات الباري ذات الوجوه الكثيرة الحاجبة عن الانكشاف، بل لا وجه لها إلا عين حقيقتها. لا لأنه يعلم لأنه هو الذي يعلمه، إلا أن يكون العلم من مقولة الفعل، فيحمل على ما أسلفنا.

وقد يقال: إنك قد تعلم الشيء وتغفل عن أنك تعلمه. فما قدمته من أن علمه بالكائنات يقتضي علمه بأنه يعلمها، فيكون عالـمًا بذاته، ممنوع، اللهم إلا أن تصور «على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته»، والممكن للباري واجب له، لأن كل ممكن له استحال أن ينفك عنه، وإلا كان فيه شائبة القوة. . . وهو خلف. وهذا ـ أي عموم علمه تعالى ـ لكل ما يصح أن يعلم، مما وافق فيه الفلاسفة، وصرح به «أبو علي بن سينا» والشيخ« أبو نصر الفارابي» منهم، وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر.

وهذا الطريق من الاستدلال ـ أي ما كان بالآثار على مبدئها ـ هو النهج الملائم لهذا المقام، أي مقام إثبات العقائد الدينية، حتى يتحصل ما به النجاة على طبق الشرع.

وأما إثبات علمه تعالى في مقام البحث عن الحقائق، للعلم بأنها حقائق، فقد يلائمه طريق آخر، هو الاستدلال بـ(اللِّمّ)؟. والفلاسفة لما كان بحثهم إنما هو عن الحقائق، للعلم بها على ما هي عليه في نفس الأمر، أثبتوا علمه تعالى بطريق (لمي) يطول الكلام فيه. حاصله: أن الباري تعالى لما كان موجودًا قائمًا بذاته، ليس فيه كثرة بوجه، كان مجردًا قائمًا بذاته، وهو بذاته حاضر عند ذاته. والعلم: حضور حقيقية الشيء مجردة عند المجرد القائم بذاته، فالباري تعالى عالم بذاته، لذاته، وكل ممكن فهو صادر عن ذاته، والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها،

فقد علم كل ما صدر عن ذاته، بعلمه بذاته، الذي هو عين ذاته. وأنت تعلم أن العلم الحضوري، الذي هو علم الذات بذاتها، لما كان عين الذات، فكل ذي ذات فهو عالم بذاته، وكل ما هو عالم بذاته فهو عالم بكل ما يصدر عن مجرد ذاته، إن كان ثم عنه صادرات. وهذا حق لو علمته، حقيقته حقيقة، ﴿وإن مّن شيْءٍ إلاَّ يُسبِّحُ بحمْدِهِ﴾[1].

وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة، ولا مجال للمناقشة فيها. فتم إثبات العلم بهذا الطريق، بأخصر مما بينه الشارح. فأين طول الكلام؟! . نعم هذا طريق علمي، ليس يعلمه كل أحد. وقد غلط الناظرون هنا.

* * *

١١٣ ـ (واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . . . إلخ).

أقول: قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات. قال الإمام الرازي، في [المباحث المشرقية]: (أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا علم الواجب بالجزئيات. وأثبته الشيخ «أبو البركات البغدادي» منهم. ولابد من تفصيل مذهب الفلاسفة، أولاً، فنقول: الأمور أربعة أقسام: إما أن لا تكون متشكلة، ولا متغيرة. وإما أن تكون متغيرة، لا متشكلة. وإما أن تكون متشكلة لا متغيرة. وإما أن تكون متشكلة متغيرة. فأما التي لا تكون متشكلة، ولا متغيرة، فإنه تعالى عالم بها، سواء كانت كليات، أو جزئيات. وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات، مع اتفاق الأكثر منهم على أنه عالم بذاته، وبالعقول؟. وأما المتشكلة غير المتغيرة، فكالأجزاء العلوية، فإن مقاديرها وأشكالها مصونة عن أنحاء التغير. فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم، لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية. وأما المتغيرة غير المتشكلة، فذلك مثل

---

(١) الإسراء: ٤٤.

الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة، فإنها غير معلومة، لا لأن تعقلها يحتاج إلى آلة جسمية، بل لأنها لما كانت متغيرة، يلزم من تغيرها تغير العلوم. وأما المتشكلة المتغيرة، فهي مثل الأجسام الكائنة الفاسدة، وهي يمتنع أن تكون معلومة له تعالى، للوجهين). انتهي كلام الإمام.

وقد قيل من تمام هذا المشهور: إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات، على وجه كلي، بمعنى أنه تركب هيولى وصورة، حصل جسم. وكلما كان الجسم بصورة نوعية، بخصوصية كذا، فهو فلك، أو عنصر، وهكذا جميع الجزئيات، يعلمها بعلم أسبابها الكلية، ولا يعلم نفس الجزئيات على حالها.

فمن ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك، حتى أن العلامة «الطوسي»، مع توغله في الانتصار لهم، والتأييد لمذهبهم، قال في [شرح الإشارات] تبكيتا لهم في هذا المطلب: (واعلم أن هذه السياقة ـ أي سياقة الحكماء، في قولهم: إن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ثم قولم: إن الباري لا يعلم الجزئيات ـ سياقة تشبه سياقة الفقهاء. في تخيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر، لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص. وبيان الشبه بين السياقتين أن التخصيص ثابت في هذّا الحكم العقلي، كما هو ثابت في النقلي. وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، إن لم يكن كليّا ـ بل كان جزئيّا. في بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ـ لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل، فإن الحكم بالإحاطة مبني على أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. فمتى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون الباري من علل لا يوجب العلم بها العلم بمعلولاتها. وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة، أي بعض العلل ليس يستلزم العلم به العلم بمعلوله. مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب، بناء على كلية هذه المقدمة.

وإن كان كليّا ـ كما هو المسلم عندهم ـ مع كون الجزئي المتغير من جملة

معلولاته، أوجب ذلك الحكم بأن يكون عالـمًا. فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالـمًا به، لامتناع أن يكون الباري موضوعًا للتغيرات، تخصيص لذلك الحكم الكلي بأمر يعارضه في بعض الصور.

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية أو العادات العرفية، ومن يجري مجراهم من النحويين، والبيانيين، والمعانيين، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء، من غير طلاب البراهين القطعية.

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص في المباحث العقلية، لامتناع تعارض الأحكام فيها، فإنها أحكام مبناها الواقع، والواقعيات لا تتعدد، بل الواقع إما الشيء، أو نقيضه، أو أحد أضداده. فالقضية ثابتة، إما على وجه الكلية، أو على وجه الجزئية فقط. فإن كان الأول، لم يكن الثاني، وبالعكس. فلا يقع التعميم ثم التخصيص. اللهم إلا أن يكون المدعي قاصرًا، والمقدمات مخصوصة، كما سبق في مسألة الصفات، عند المتكلمين. ومسألة زيادة التشخصات والوجود عند الحكماء. في الماهيات، لا في الباري فإن للممكن أحكامًا ليست للباري، وبالعكس، في الواقع. وليس ما نحن فيه من قبيله، كما يتبين لك بأدنى التفات.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ـ أي أنه لا يعلم الجزئيات ـ من مأخذ آخر، يدفع التخصيص، والتغير، وعروض الأشكال على ذاته. وهو أن يقال: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيرة، أو المتشكلة ـ من حيث هي متغيرة، أو متشكلة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس وما يجري مجراها. فهو يعلمها ـ على وجه الكلية ـ بالعلم بأسبابها الكلية. كما ذكرناه سابقًا، ولا يدركها من حيث هي جزئية، بمعنى أنه يعلم نفس الجزئي، من حيث هو جزئي. رأسًا، كما هو المشهور، غايته: يندفع عنهم التخصيص، فإن الحكم الكلي هو: أن العلم يستلزم العلم. وقد علم ذاته، وعلم ما يصدر عنها. وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس، فعلمه بالعلة التي هي ذاته.

لا يستلزم علم الجزئي نفسه، لأن علم الجزئي نفسه بطريق الإحساس، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس. بل يستلزم العلم. وإن كان على وجه الإحساس، كالعلم على وجه الكلية).

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسي، كما يعلم بأدنى تأمل. فهو تسليم للمشهور، ورد لبيانه، وإيراد للبيان على وجه سليم.

واعلم أنه قد قال الشيخ في [الإشارات]: (فالواجب الوجود، يجب أن لا يكون علمًا زمانيًا، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) انتهى.

فحمل «الطوسي»: (الوجه المقدس) على (الوجه الكلي المشهور)، ثم اعترض عليه بما سبق، وأجاب عنه بما أجاب. وأجاب عنه صاحب [المحاكمات]: (بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ، لا على مراد الشيخ، كما حققناه، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيرًا لو كان ذلك العلم زمانيًا ـ أي مختصًا بزمان دون زمان ـ ليتحقق وجود العلم في زمان، وعدمه في زمان آخر، كما في علومنا. وأما على الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى عالـمًا، أزلاً وأبدًا، بأن زيدًا داخل في الدار في زمان كذا، وخارج منه في زمان كذا. بعده أو قبله ـ بالجمل الاسمية ـ لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة. فلا تغير أصلاً. لأن جميع الأزمنة، كجميع الأمكنة، حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبدًا، فلا حال، ولا ماض. ولا مستقبل. بالنسبة إلى صفاته تعالى. كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى.

وأما أن إدراك الجرئيات المتغيرة ـ من حيث تغيرها ـ لا يكون إلا بالآلات الجسمانية، فممنوع، بل إنما هو بالقياس إلينا). انتهى بالمعنى.

وكلام الشيخ ـ على هذا المحمل ـ من أحسن الكلام في هذا الباب. وهو تحقيق

مذهب الفلاسفة. وهذا الذي قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين، جهلاً، فرجموا ظنًا بغير علم. بل صريح عبارة«الشيخ أبي نصر الفارابي»في [الفصوص]: (أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ونص عبارته: (كل ما عرف سببه ـ من حيث بوجيه ـ فقد عرف، وإذا رتبت الأسباب. انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية، على سبيل الإيجاب. فكل كلي، وكل جزئي ظاهر عن ظاهرية الأول، ولكن ليس يظهر بشيء عن ذواتها ـ أي ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشيء ـ داخلة في الزمان. أو الآن، بل عن ذاته. والترتيب الذي عنده. شخصًا فشخصًا، بغير نهاية. فعالمٌ، علمه بالأشياء بذاته، هو الكل الثاني، لا نهاية له، ولا حد، وهناك للأمر). انتهت عبارته الشريفة. وقال في «الفص» التالي لهذا«الفص»: «علمه الأول لا ينقسم، وعلمه الثاني عن ذاته، إذ تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته. وما تسقط من ورقة إلا يعلمها). انتهت عبارته.

ويريد من علمه (الأول): علمه بذاته، وعلمه(الثاني): علمه بغيره.

ثم كان الصواب للشارح أن يحذف قوله: (بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر فيها في الخارج). ويقتصر على قوله: (واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية). أي المتوقف وجودها على المادة، وإن كانت في ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة. فإن هذا الذي ذكره، من أنه: (يعلمها بوجه كلي ينحصر في الخارج فيها)، ليس هو الذي قد شنع عليهم فيه الطوائف، إذ لا ضير فيه، فإنه هو الذي يذكره الشارح في قوله: (قلت... إلخ). لكن حمله على ذلك حب التعجيل بالاعتذار. وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين.

* * *

١١٤ ـ (قلت: حاصل مذهب الفلاسفة... إلخ).

أقول: قال الشارح: حاصل مذهب الفلاسفة المأثور عنهم، على ما نقله هو ـ من

أنه لا يعلم الجزئيات المادية، على وجه الجزئية، بل إنما يعلمها بوجه كلي، منحصر في الخارج فيها ـ أنه يعلم الأشياء بأسرها بنحو التعقل، كما في علم (المعرف) بـ (التعريف). لا بطريق التخيل المخصوص بالعلم الانفعالي، المرتسم في الحواس. «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء».

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل، لم يكن ذلك العلم مانعًا من فرض الاشتراك، فإن (المقيد)، وإن قيد بما لا يتناهى من القيود، فهو قابل للاشتراك الفرضي، وإن كان لا يكون في الخارج إلا واحدًا. وإنما تمتنع الشركة عند حضور المادة بنفسها، عند المدرك، بهويتها الخاصة. فهو علم كلي، ومعلومه الخارجي شيء واحد، إن أدركناه بحواسنا، سمي جزئيًا، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلومًا له ـ تعالى عن ذلك ـ كما توهمه الناظرون في كلامهم. بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل، يعلمه تعالى على وجه التعقل. فالاختلاف في نحو الإدراك، من كونه كليًا وجزئيًا، لا في المدرَك ـ بفتح الراء ـ فإن التحقيق أن الكلية والجزئية، صفتان للعلم بمعنى(الصورة الحاصلة). وربما يوصف بهما المعلوم، لكن باعتبار العلم.

وحاصل القول: أن الباري تعالى يعلم الجزئيات المادية، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية في آلات له درّاكة، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها أو جزئيًا آخر أو كليًا. وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى في لساننا بالإدراك الكلي، إذ لا يسمى الإدراك جزئيًا في الماديات إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات على الآلات الجسمانية، حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه. وعلى هذا لا يستحقون التكفير، فإنهم قد أثبتوا علم الله بجميع الكليات والجزئيات، غايته على وجه غير الوجه الذي عليه علومنا، وهذا لا ضير فيه. فلا يرد عليهم ما أورده الطوسي، ولا حاجة لجوابه. فليس هذا الحاصل حاصلاً لما وجه به الطوسي كلامهم، كما وهم الناظرون. وليس تحصيل الشارح هذا تحصيلاً للمشهور، الذي

قد شنع عليه، كما زعم. بل المشهور المشنع عليه، ما نقلناه آنفًا، من أنهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات وهو يوجب التكفير.

١١٥ ـ (وكذا من شنَّع عليهم من المتفلسفين، كـ «أبي البركات البغدادي. بناء على ما اشتهر... إلخ».

أقول: قد اشتهر بين المتأخرين لأمر ما، يفهمونه من كلام المتقدمين، أن التشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل في قوام الشخص ـ أي ماهيته المختصة به، المعبر عنها بالهوية ـ كما أن الفصل داخل في قوام النوع. وفي حقيقته التي هو بها، فنسبة الشخص إلى الماهية النوعية كنسبة الفصل إلى الجنس. قالوا: إن زيدًا أو عمرًا، مثلاً، ليس هو الإنسان ـ أي الطبيعة من حيث هي وحدها ـ وإلا لصدق على عمرو أنه زيد، كما صدق الإنسان على جميع أفراده، بل زيد هو الإنسان مع شيء آخر نسميه بـ (التشخص)، وذلك التشخص متشخص بذاته، أي جزء حقيقي لا نوع له، وإلا لاحتاج في وجوده الى مشخص آخر، ينضم إلى نوعه، وننقل الكلام إليه، فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى تشخص مشخص بذاته، لا بواسطة مشخص اخر.

وأيضًا تقييد (الكلي) بـ (الكلي) لا يفيد الجزئية، فلو كان لكل شيء ماهية كلية، لم يتحصل جزئي أصلاً، لعدم الانتهاء إلى تشخص بذاته، والثاني باطل بالضرورة، فالتشخص شخص لا نوع له، وهو في الماديات مادي لا محالة، والماديات إنما تعقل بعد تجريدها عن الغواشي المادية، وهو ليس بأمر ذي غواش، يجرد عنها، فيصير كليًا معقولاً، كما سمعت، فإذن لا يمكن تعقله، فالماديات المشتملة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها، لاشتمالها على ما لا يتعقل، فلا تدرك أشخاص الماديات إلا بألات جسمانية.

وأيضًا التشخص نفسه جزئي مادي لا كلي له، فلا يعقل ـ كما علمت ـ فلا يدرك إلا بألات جسمانية، فذهابهم إلى هذا ـ مع قولهم: الباري لا يعلم إلا

كليّا ـ قول بأن الباري لا يعلم بعض المعلومات، وهو ما اشتمل على التشخص المادي، أو نفس التشخص المادي فقط، وهو شنيع، فمن ثم شنع عليهم الجميع في ذلك.

وأجاب الشارح بأن الحكماء لم يذهبوا إلى مثل هذا، فإنهم قد استدلوا على أن لا شيء من العوارض للماهية بجزء من الشخص، إبطالاً لقول من قال: إن الشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة، بما حاصله: لو كانت العوارض للماهية، أو شيء منها، جزءاً من الشخص، لم يصح حمل الماهية على أفرادها. ضرورة أن الضحك والإنسان، مثلاً، أو التشخص والإنسان، اللذان هما جزآن من الشخص. متباينان في الخارج، فيكون كل منهما مباينًا للمجموع المركب منهما، ضرورة تباين العارض والمعروض، والكل والجزء الخارجين، فيكون حمل (الماهية) على (الفرد). من قبيل حمل الجزء على الكل، المتمايز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجي، فيكون كحمل (الجص) على (الجدار)، وأنه باطل قطعًا، بل الشخص معروض تلك العوارض، وبهذا يبطل أيضًا كون الشخص مجموع الماهية النوعية، والوجود الخاص، فإذن لم يثبتوا في الشخص أمرًا داخلاً في قوامه مسمى بـ (التشخص)، بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجية عن ماهيته، وهذا بحسب النظر الجلي العام، والعوارض الخارجة عن ماهيته لها ماهيات كلية، تتعقل بها، وأما بحسب الدقيق من النظر، فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه إنما هو بنحو هو وجوده الخاص، لا بمعنى أن الوجود ينضم إلى الماهية في الخارج، وبه وقع الامتياز، بل بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض، مخصوص به، ومقارنته لتلك الأعراض هي جهة خصوصه، وذلك لأن الفاعل إذا تصور إنسانًا بقيد كذا، وقيد كذا، إلى آخر التقييدات التي يريد أن يحدثه عليها، فأوجده كذلك كان بوجوده الخارجي، زيدا، أو عمرًا، فليس ثم إلا ما تصوره الفاعل، كليا. ثم بحصوله في الخارج، كان

ما تريده من الفرد المعين[1] وتلك الأعراض الخاصة، المقترنة بالوجود، التي تسمى مشخصة، هى عنوان الشخص، أي علامته التي يمتاز بها من غيره عندنا، في بادئ النظر. فلذلك سميت في النظر الجلي مشخصات، ولذلك ـ أي لكون المشخص في الحقيقة ليس هو الأعراض ـ تختلف تلك الأعراض. بحسب اختلاف المدرك. فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة، وعند بعض اخر بعوارض أخر، فلو كانت العوارض هي المشخصة ـ مع هذا الاختلاف ـ لكان للشخص الواحد تشخصان، فيكون موجودًا بوجودين.

وإذ كان الامتياز محصورًا في أمرين: أحدهما: بحسب الدقيق من النظر، وهو الوجود الخاص. والثاني: بحسب الجلي منه، وهو العواض. والوجود الخاص من المعقولات الثانية، التي لا وجود لها في عالم الخارج، وعروضه ذهنًا إنما هو على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق، فله نوع. والعوارض والمعروضات التي بها امتياز الأشخاص، كلها لها ماهيات كلية، فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات. فإذا أدركت تلك الجزئيات ـ المتشخصات بوجوداتها، أو عوارضها ـ بالعقل، كانت كلية، وإن أدركت بالآلات الجسمانية، كانت باعتبار هذا الإدراك، جزئية، فإنها ليست شيئًا، وليس فيها شيء سوى المفهومات الكلية، وما وراء ذلك فاعتبارات عقلية. فليست الجزئية والكلية باعتبار أن في الجزئي شيئًا داخلاً في قوامه، ليس في الكلي، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد، هو الموجود الخارجي.

قال الشارح في [حاشية التجريد]: (المتأخرون حسبوا أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية، نسبته إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، فتكون ذات زيد عندهم مركبًا عقليًا من الجنس والفصل والتشخص. فكما يصير الجنس،

---

(١) (فإن الشيء متى وجد في عالم الخارج، كان مباينًا لجميع الخارجيات، فإنه لو كان عين شيء منها، لكان موجودًا بوجود ذلك للشيء، وإلا لكان للشيء الواحد وجودان، وهو محال بالضرورة. فكونه موجودًا بوجود خاص لامتيازه عن جميع ما عداه). عبده.

بدخول الفصل فيه، نوعًا متميزًا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزًا عن المشاركات النوعية. وجعلوا الأمر المسمى بـ «التشخص» متشخصًا بذاته، لما سبق من أن انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد تشخصًا. وعلى هذا ذوات الأشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ـ أي بالهويات ـ ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها. ثم إن هذا الأمر في الماديات يكون ماديّا لا محالة، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية. وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية، ولا يعتقدون إحاطة علمه تعالى، بجميع المعلومات، تعالى عن ذلك.

والذي يتحقق من كلام الحكماء: أن الماهية النوعية إنما تتشخص بنحو الوجود الخاص، بل تشخصها عين وجودها الخاص، لا بمعنى أن الوجود ينضم إليها فيصير المجموع شخصًا، بل بمعنى أنه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار، يصير به ممتازًا عن غيره. فالفاعل الذي يجعله موجودًا، يجعله متشخصًا. بل الوجود والتشخص متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار، كما نص عليه «الفارابي» وغيره. فكما أن وجوده متقدم على وجود الأعراض الحالة فيه، كذلك تشخصه، ولذلك لو فرضنا تبدُّل جميع الأعراض القائمة به، كان شخصه باقيًا لم يتبدل جوهره. وما ذكروه من أن التشخص لا نوع له، لا يطابق أصول القوم، فإنهم حصروا الممكنات في المقولات العشر. حتى قال ـ في التعليم الأول ـ: (لا يستطيع ذاكر أن يذكر شيئًا خارجًا فليس في الممكنات شخص لا تكون له حقيقة نوعية). انتهى.

ولا تحسين ما ذكره الشارح ـ هنا، وفي حاشيته التجريد ـ مخالفًا لما ذكره الحكماء من أن: (التعين إن علل بالماهية ـ إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها ـ انحصر نوعها في الشخص. وإلا فلا يعلل بما يحل فيها، لأنه فرع تعينها ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها، إذ نسبته إلى الكل سواء، فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر

ولا لتعين ماهية دون أخرى. أي لا يكون علة لفيض تعين دون آخر. بل يعلل بمحلها، فيجوز تعددها بتعدد القوابل، إما بالذات، وإما بسبب أعراض تكتنفها، حيث جعلوا التعين معللاً بالمادة أو العرض، مع أن الوجود لا يعلل بالمادة والعرض، فإنهم يعنون أن المادة والعرض لهما مدخلية السببية في الوجود الخاص ـ أي في خصوصيته ـ فإن خصوصية الوجود إنما هي بخصوصية العوارض والقوابل. كما سمعته آنفًا من أن منشأ خصوصية الوجود هو خصوصية العوارض. ولا مخالفًا لما قالوا: من أن التشخص موجود. لأنه جزء من هذا الشخص الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود. حيث جعلوا التشخص جزء الشخص، مع أن الوجود ليس جزء الموجود، فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص؟ فإنهم يعنون بذلك، أن الشخص مركب اعتباري، والتشخص داخل فيه من حيث هو كذلك. فالتشخص موجود عقلي، زائد على نفس الماهية في الممكن، على حسب ما قالوا في الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات. كيف لا ؟ وقد قالوا بأن التعين عين الماهية في الخارج، وعارض لها في الذهن. ولا كلام في أن الوجود جزء من الموجود، إن لوحظ بجميع اعتباراته، حتى الوجود، فيكون مركبًا اعتباريًا عقليا، والوجود جزء منه، واعتبار التركب من القيود الاعتبارية كثير. فكثيراً ما عدوا ذا القيود السلبية مركبًا من مفاهيم السلب، وإن لم يعتبر ذلك في الخارج.

ولا مخالفة في هذا لما قال «الشيخ» في منطق [الشفاء]: (إن الشخص إنما يصير شخصًا بأن تقترن بالنوع خواص عرضية، لازمة أو غير لازمة، وتتعين بها مادة مشار إليها). حيث جعل التعين بالعوارض، لا بالوجود، فإن الشيخ يريد ما أرادوه في الاستدلال الأول، وقد بيّنا أنه غير مخالف له، فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلاً، وتبعه عليه غيره، ومنشؤه عدم الإحاطة بأقوالهم، ولا وسيلة إلى معرفة مرادهم إلا أن يحيط علمك بما أخذت من ضروب كلامهم.

* * *

١١٦ ـ (كما لا يتعلق التكفير بمن يقول . . . إلخ) .

أقول : أي كما أن رد بعض العلوم ـ كالسمع والبصر ـ إلى العلم لا يتعلق به تكفير ، كذلك ردُّ بعض العلوم ـ وهو العلم بالجزئيات ـ إلى البعض الآخر ـ وهو العلم بالكليات ، لما في كون العلم جزئيًا ، بتخيل ، من النقص ـ لا يتعلق به تكفير .

وليت شعري ! ! إذا كان الردُّ لدفع النقص جائزًا ، فلمَ ألزم التكفير لمن يقيم البرهان على أن العلم ببعض الأشياء نقص في حقه ، وعدم العلم كمال له؟ ! . وكون عموم العلم كمالاً بالنسبة إلينا ، لا ينافي كونه نقصًا بالنسبة إليه . كما قال . فكان اللازم على هذا أن لا ينسب كفر لقائل ، حتى نعلم أنه يعلم أنه نقص في الألوهية ، ويعتقده مع الاعتقاد كونه نقصا . ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد في الكتاب من ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1] .

والحق أن هذا البحث ، بتمامه ، مما لا ينبغي للمؤمن أن يخوض فيه ، ويكفيه أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية ، ودليله : أنه خلق الكليات والجزئيات بإرادته ، على حسب علمه ، فكيف يفوت علمه شيء منها . أما كيفية العلم فهي من الغيب الذي استأثر به ، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه .

* * *

١١٧ ـ (فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة . . . إلخ) .

أقول : هذا شك ورد على انحصار علمه تعالى في الوجه الكلي . حاصله : أن الواجب تعالى فاعل بالاختيار ، أي إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، وذلك مسلَّم عند الحكماء أيضًا ، وكل ما في الكون من الممكنات ـ معقولات ومحسوسات ـ فهو معلول له تعالى ، وفعل من أفعاله ـ كما قررته سابقًا ـ من أن تحقيق مذهبهم أن

---

(١) العنكبوت : ٦٢ .

كل فعل في العالم فهو منه ابتداء. والفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي، أي لا يصح أن يصدر عنه فعل حتى يتصور خصوصيته، ولا يكفي تصور كل لصدور جزئياته، وذلك مبرهن عندهم، إذ قال الشيخ في [الإشارات]: (الرأي الكلي، لا ينبعث عنه الشوق الجزئي)، أي الإرادة الجزئية. وبيّنه الشراح مستدلين عليه بأن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته سواء، فتصور الكلي، والتصديق بما يترتب عليه، إنما ينبعث عنه ميل إلى فعل مطلق، والمطلق لا يصح وجوده إلا في ضمن فرد، ونسبة جميع الأفراد إلى مطلقها مستوية، فليس صدور أحدها أولى بهذا التصور من صدور الآخر، فلا بد من تصور جزئي تنبعث عنه إرادة جزئية لصدوره، وإلا كان ترجحا بلا مرجح، وإنه محال. ولكون الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي، مع كون النفوس المجردة إنما تدرك كليًا، ولا تدرك جزئيًا، إلا بواسطة الآلات الجسمانية، ولكون النفوس الفلكية يصدر عنها أفعال جسمانية جزئية، هي الحركات، أثبتوا للفلك ـ وراء النفس المجردة ـ قوة جسمانية، هي مبدأ تخيُّل الحركات الجزئية، حتى يصح صدورها عنها، وربما سمى بعضهم ـ كالإمام ـ تلك القوة نفسًا منطبعة.

وإذا ثبت كل من المقدمتين، عندهم، هكذا: الواجب فاعل لكل ما في العالم بالاختيار، وكل ما هو فاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي، فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئي، والجزئيات المادية مما يصدر عنه تعالى، فيتوقف صدورها على تصورها جزئية، بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة ـ على خلاف التحقيق ـ فهي صادرة عن بعض المبادئ العالية، كالعقل الفعال، ويجري فيه مثل ما يجري في علم الباري، فالباري تعالى يجب أن يعلم الجزئيات المادية، علمًا جزئيًا، فلا يصح ما ذكرت في توجيه مذهب الفلاسفة، مذهبًا لهم، فإن قواعدهم تأباه.

وقول الشارح: (قلت.. إلخ) جواب عن هذا الشك. حاصله: أنهم لا يريدون من التصور الجزئي ـ الموقوف عليه الشوق الجزئي ـ ما هو جزئي حقيقي، بل

ما يكون بحيث تقتضي ماهية المتصور تعينه بذاتها، أو لازم من لوازمها، إذ قد صرح بعض المُسَلِّمين بتلك القواعد بأن المعلول الذي لا مثل له من نوعه، كالشمس ـ على فرض أنه لا شمس سواها ـ والعقل الفعال، يصح صدوره عن رأي كلي، هو تصور ماهيته الكلية، المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها. قال «بهمنيار» في [التحصيل]: (إن الرأي الكلي لا يصدر عنه فعل معين، لأن الرأي الكلي لا يتناول أمرًا دون آخر مثله، كما أن طبيعة الإنسان ليس وقوعها على زيد أولى من وقوعها على عمرو. فإذا لم يكن أولى بأن ينسب إلى مبدأ، من آخر مثله، كان نسبته إلى مبدئه، ولا نسبته، واحدة. ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان، ولا يترقى وجوده عنه عن لا وجوده. وكل ما لم يجب عن علته، لم يوجد. بل يصح في المعلول الذي لا مثل له من نوعه ـ كالشمس والعقل الفعال ـ أن يوجد عن رأي كلي). انتهى.

وقد صرَّح بذلك شيخهم ورئيسهم «أبو نصر الفارابي» في [التعليقات] حيث قال: (معقول العقول الفعالة، من كل شيء، سبب وجوده. ويجب أن يكون بإزاء كل معقول إمكان وجوده. فإن كان الشيء، سبب وجوده. ويجب أن يكون بإزاء كل معقول إمكان وجوده، فإن كان الشيء الذي له إمكان وجوده، ما يجتمع نوعه في شخصه، لم يحتج ذلك إلى مخصص، فكان لازمًا لذلك المعقول. فإن كان ذلك الشيء ليس مما يجتمع نوعه في شخصه، بل أشخاص كثيرة، فإنه يحتاج في كل شخص إلى مخصص يخصصه به). انتهى.

فَلاح من بين أقوالهم هذه أنهم لا يريدون من الجزئي ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين، ولكن يريدون ما تكون ما هيته مقتضية لتعينها، إما بالذات، أو بلازم من لوازمها ـ كما سمعت ـ والكلي الذي لا يصدر فرد من أفراده عن العاقل بتعقله، إنما هو ما لا يقتضي تعينه بذاته أو لازمه عند التحقيق. وأنى لهم أن يحكموا بتوقف الإيجاد على التصور الجزئي الحقيقي، مع أن ذلك غير معقول في

العلم الفعلي، الذي لم تكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج، إذ الشيء ما دام لم يكن، لا يمكن تشخصه جزئيًا، لما أن الوجود الخارجي من المشخصات، بل هو التشخص حقيقة ـ كما سلف ـ فالعاقل لفعله إنما يتعقل المفعول كليًا، ثم بوجوده الخارجي كان شخصًا جزئيًا. فهب أنه يعقله بعد ذلك، أولاً يعقله، ليس الكلام الآن فيه، وإنما الكلام في التصور الذي تنشأ عنه حقيقة المتصور في الخارج، وهو لا محالة كلي، غايته أنه منحصر في فرد. ومن البين أنه إذا تُعقِّل: معروض، كماهية الإنسان، وعارض منضم إليه، كالطويل بالطول المقدر، والعريض بالعرض المقدر، وما يتلو هذا من الأعراض، كل ذلك بكنهه، بحيث تحصل بذاتها عند العاقل، حتى يصير مجموع العارض والمعروض نوعًا مركبًا من العارض والمعروض، ومنحصرًا في فرد، بأن تكون تلك الصورة المعقولة المركبة مقتضية لتعينها بذاتها، لاعتبار جميع المخصصات فيها، سوى الوجود الخارجي، فلا محالة يكون هذا الفرد المركب ذا نوع، ولا مثل له من نوعه، على أنا لا نحتاج إلى اعتباره نوعًا، بل يكفي اعتباره عرضيًا منحصرًا في فرده، إذ لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرضي المنحصر فيه، في هذا الحكم، أي صحه الصدور عن المختار، فمثل زيد وعمرو داخل في ذلك بأي اعتبار.

والعجب لـ «عبد الحكيم» إذ ينقل كلام «بهمنيار» وكلام الشيخ «أبي نصر» ثم يطيل في العيب على الشارح بما ظنه تحقيقًا.

***

١١٨ ـ **(ويمكن التوفيق بين كلاميهم... إلخ).**

أقول: دفع لما عساه يقال: قد علمنا أن القواعد لا تأبى ما ذكرت من وجه: قول البعض، وقول الرئيس. ولكن بقي أن الكلامين تدافعا. قولهم: الرأي الكلي لا تنبعث عنه إرادة جزئية. وقولهم: الرأي الكلي قد تنبعث عنه

إرادة جزئية، في الشمس مثلاً. فأجاب: لا تدافع، فإنه يمكن التوفيق بأن الكلي عندهم له معنيان: الأول: المشهور المنطقي، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. والثاني: ما هو مشترك في الواقع بين الكثير. وصحة الصدور عن الكلي مبنية على اعتباره بالمعنى الأول، وليكن ذلك في بعض أصنافه، كالمنحصر في فرد. وامتناع الصدور مبني على اعتباره بالمعنى الثاني عمومًا، في جميع جزئياته، فاندفع التدافع. لكن بقي عليهم نقض ما استدلوا به على النفس المنطبعة بأنه يجوز أن يصدر عن النفس المجردة الحركات الجزئية، بسبب تصور جزئيات الحركة، بحيث ينحصر في أفراد، ولا حاجة إلى آلة جسمانية، فلا تثبت النفس المنطبعة.

وأقول: لا يرد عليهم ذلك، فإنهم لم يثبتوا النفس المنطبعة، لخصوص التصور الفعلي، حتى يكون جزئيًا حقيقيًا. فإنك قد علمت أن هذا في الفعل لا يمكن مطلقًا، سواء في الفلك، والحيوان، والإنسان. بل إنهم لما أثبتوا لفلك لذة، بإدراك كمالاته الفائضة عليه من مباديه، بسبب حركاته، وكان مجرد التصور ليس بكاف في اللذة، بل لابد في اللذة من حصول الكمال للشيء وإدراكه، وكان حصول الشيء محققًا لتشخصه الحقيقي، فكان لابد للفلك من إدراكه بعد الحصول والتشخص كمالاً حاصلاً له، وذلك كمال بدني ناشئ من الحركة الجسمانية، فلا يكون إدراكه جزئيًا بعد الحصول، من حيث هو حاصل له، إلا بآلة جسمانية. ثم بإدراك ذلك الكمال الجزئي، يشتاق إلى كمال آخر مثله، فيتحرك إلى طلبه بحركات جزئية، ينشأ عنها ما نشأ عن مثلها. فكان من أعمال تلك القوة أن تحدث في الفلك تصورات جزئية، ينشأ عنها شوق جزئي إلى حركات جزئية، لكمالات جزئية وذلك ظاهر. وليس ما قاله الشاعر بقيد في أعناقنا.

* * *

١١٩ ـ(واعلم أن مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام . . . إلخ) .

أقول : قد يطلق العلم في لسان أهله على معان، منها مبدأ الانكشاف، أي ما هو المنشأ والعلّة القريبة، التي بها يكون الظهور والإشراق. ومنها: الحاضر عند المدرك. ومنها: النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم. ومنها: الصفة القائمة بالمدرك، التي بها يكون الإدراك. وهذا المعنى بحسب المفهوم أخص من المعنى الأول.

وقد اتّفق الحكماء على أن علمه تعالى بذاته، أو بغيره، عين ذاته، كما قد برهنوا عليه، ونقل عنهم في السابق، فأرادوا منه ـ فيما اتفقوا عليه ـ ما هو مبدأ الانكشاف. أي ليس مبدأ انكشاف الأشياء لذاته، أمرًا وراء ذاته، من مباين، أو قائم، وهذا شيء يشترك فيه العلم مع بقية الصفات. ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين أن يكون منه شيء عند العالم، وذلك الشيء هو صورته الحاكية عنه، أو نفس ذاته، حتى يستحكم الحضور والانكشاف، وتتحقق النسبة، وكان الواجب تعالى واحدًا بالوحدة الحقيقية، ومنزهًا أن يكون مقر حادث، ومقدسًا أن يتأخر علمه بشيء عن وجود ذاته، لاسيما وكثير من العوالم قد أتى عليه الزمان. . كانت مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام. فمن ثم يلتمس العذر لمن نزه بالكلام، وإن أخطأ المرام، لما أنه من قبيل رمي السهام في حالك الظلام. فسبحان من حيَّر الألباب في جبروته، وأخذ العقول بلاهوته.

* * *

١٢٠ ـ (ولذلك اختلفت فيها المذاهب. . . إلخ) .

أقول : لأجل أن هذه المسألة ـ أي مسألة علم الباري بمعنى الحاضر عند المدرك ـ مما يجل خطبه ويستعصي على الأذهان ذلوله وصعبه، قد اختلفت الآراء والمذاهب، وكانت محطًا لرحال كل ذاهب. فذهب البعض، من الحكماء، إلى أن علمه بذاته عين ذاته، وهي كلمة اتفاق بينهم، إذ ليس يحضر المدرك من ذاته، سوى ذاته،

ومحل الخلاف قوله: (وبغيره ـ من الممكنات، عين المعلومات). أي ليس يحضر عن ذات الباري من المعلومات سوى ذواتها الخارجية. وهذا لا نعلم له قائلاً من الحكماء إلا من قال: إن الامتداد الزماني بجميعه موجود عند الباري أزلاً وأبدًا، والممكنات بأسرها ـ حتى حوادثها اليومية ـ رسوم عليه، فهي بذواتها موجودة أولاً وأبدًا، لا انصرام فيها ولا انقضاء، ولا حدوث ولا عدم، وإنما ذلك بما تتراءى لغير حديد البصر، إذ ليس من الحكماء من يقول: بأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها. بل ذلك مذهب كلامي، بل رأى بعضهم، تقدم تشنيع الشارح عليه. وذهب البعض من الحكماء، أيضًا، إلى أن علمه تعالى بغيره صور مجردة عن الموارد، غير قائمة بشيء من الذوات، حاكية عن الموجودات الخارجية بجميع أطوارها، بل هي هي، إنما تتمايز الخارجيات عنها بنيل إشراق الوجود ـ أي الظهور ـ عليها. وهي التي اشتهرت بـ (المُثُل الأفلاطونية). ويُنسب هذا المذهب إلى أفلاطون، قال: إن بين العالم المحسوس ـ أي الخارجي ـ والعالم المعقول عالمًا آخر، يسمى (عالم المثال)، ليس في تجرد المجردات، ولا في مقارنة الماديات، وكل كلي، وكل جزئي، من الخارجيات، فله صورة تحاكيه من ذلك العالم، بحيث يصح أن يقال: إنه هو، كأن الشيء واحد، وعوالمه مختلفة. ولا نطيل في بيان ما قاله.

فهذه الصور الكائنة في ذلك العالم، هي الحاضرة عند الباري تعالى أزلاً وأبدًا لا يعتريها التغير والتبدُّل بحال، فعلمه بها حضوري، وهي من الخارجيات بمنزلة المعقول من الماهيات منها، فتنكشف الخارجيات بانكشاف هذه الصور، بمنزلة المعقول من الماهيات منها، فتنكشف الخارجيات بانكشاف هذه الصور، لهذا كانت علمًا. وهذا الذي اشتهر من أن المثل الأفلاطونية هي الصور المثالية، خلاف ما هو التحقيق من مذهبه، إذ قد حقق من رأيه فيها أنه يريد أن لكل نوع من أنواع العالم المحسوس، وما يتعلق به، سواء كان فلكيًا أو عنصريًا، بسيطًا أو مركبًا، جوهرًا مجردًا من عالم المعقولات، يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه من الكمالات، وهذه هي المعبَّر عنها في لسان الشرع بـ (الملائكة) كما ورد: (ملك

الجبال قال)، (وملك البحار فعل)، وما يشبه ذلك في الأحاديث كثير. ومع الاعتراف يكون هذا الجوهر المدبر جزئيًا: يقول: (بأنه ذلك النوع)، لأنه الظاهر في جميع أشخاصه القائم بوجودها وحفظها، وتسمى هذه الجواهر في لسانهم بـ(أرباب الأنواع) و(المثل الأفلاطونية).

وذهب البعض من الحكماء كـ(أرسطو) ومن نحا نحوه، إلى أن علمه تعالى، بغيره، صور مجردة، لكن ليست قائمة بذاتها، بل ذهب إلى قيامها بذاته تعالى. وظاهر عبارة [الإشارات] يشعر بذلك، حيث قال في «نمط التجريد»: (الصور العقلية، قد يجوز، بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلاً، كما نستفيد من السماء صورة السماء. وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى العاقلة، ثم صير لها وجود من خارج، مثل ما نعقل شكلاً، ثم نجعله موجودًا. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود، من الكل، على الوجه الثاني). انتهى.

وإنما كان هذا ظاهريًا، لأنه يمكن تأويلها بأن النحو الثاني هو سبق العلم على الوجود، وإن كان لأوجه حصول الصورة. ويشعر بذلك الظاهر أيضًا صريح عبارته في رسالة له في [العلم] حيث قال: (العلم إنما هو حصول الصورة المعلومة، وهو مثال لأمر خارجي، وذلك مطرد في القديم والحادث، وعلم الباري تعالى مقدم على المعلول الخارجي، وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها، ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر، فإنه يستلزم الدور، أو التسلسل، ولزم أن لا يكون علمًا له، ولا جزءًا لذاته، فإنه يؤدي إلى تكثر ذاته. ولم يكن صورًا معلقة أفلاطونية، لما أبطلناه، ولم يكن من الموجودات الخارجية، إذ العلم لا يكون إلا صورة. فلم يبق من الاحتمالات إلا أن يكون في صقع الربوبية). انتهى.

ويشعر بذلك أيضًا عبارة [الشفاء] بعد ترديده لإبطال الاحتمالات، حيث قال: (وإن جعلت هذه المعقولات، أجزاء ذاته، عرضت الكثرة، وإن جعلتها لواحق

ذاته، عرض أن لا يكون ـ من جهتها ـ واجب الوجود، لملاصقة ممكن الوجود، وإن جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات، عرضت المثل الأفلاطونية، وإن جعلتها موجودة في عقل ما، عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال. فبقي أن تجهد جهدك في التخلُّص من هذه الشبهة، وتحفظ أن لا تكثُّر في ذاته ولا تبال حينئذ أن يكون ذاته تعالى مع إضافة ممكن الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد، ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاته. وتعلم أن العالم الربوبي عالم عظيم). انتهى.

وما تشعر به هذه العبارات هو ما يعلمه القوم مذهبًا للشيخ الرئيس في هذه المسألة، لكن قد صرَّح في [الشفاء] بنفيه حيث قال: (هو ـ أي الباري تعالى ـ يعقل الأشياء دفعة من غير ترتيب فيما بينها بالتقدم، والتأخر، الذاتي أو الزماني، من غير أن تتكثر بها ـ أي بتلك الدفعة ـ صورها ـ أي صور تلك الأشياء ـ في جوهره تعالى ـ أي بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيئًا من ذات الباري تعالى ـ لما يلزم ذلك من الكثرة في ذاته، بعروض الانقسام حينئذ. أو تتصور حقيقة ذات الباري تعالى بصور تلك الأشياء، بأ تكون حقيقة الباري تامة مع كل صورة، لما يلزم عليه من مقارنة الممكن المستلزم للإمكان. بل الصور فائضة عنه ـ خارجية أو عقلية ـ خارجة عنه، غايته تفيض عن ذاته معقولة له، ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها. وهو ـ أي الباري تعالى ـ أولى بأن يكون عقلاً ـ أي علمًا بالمعنى المذكور ـ من تلك الصور الفائضة عنه، بسبب عقليته).

ثم برهن على ما ادَّعاه في هذه المقالة بقوله: (لأنه يعقل ذاته بذاته، فذاته حاضرة عنده، بدون الواسطة، وأنه ـ أي والحال أن الباري تعالى ـ مبدأ لكل شيء، فيتعقل من ذاته كل شيء، لما أن العلم التام بالعلة التامة يستوجب العلم بالمعلول، وإلا لم يكن العلم بالعلة تامًّا. فحضور ذاته لذاته، كاف عن حضور المعقولات عند ذاته، أو هو هو، فلا يحتاج الى تصور ذاته بشيء من الصور).

وحاصل هذا القول: أن الباري تعالى لما كان عاقلاً لذاته بذاته، وذاته علة تامة

لجميع معلولاته، وجب أن يكون عقله للكل من ذاته لذاته، بدون احتياج إلى شيء وراء ذاته. وهذا على أن قوله: (لأن. . . إلخ) بدون (واو)، وعلى نسخة (الواو) يكون قوله (لأن. . . إلخ). علة مقدمة على ومعلولها، معلولها قوله: (فيتعقل من ذاته كل شيء). والمعنى بحاله، إلا أنه على هذه النسخة الأخيرة، يكون استئنافًا لدفع ما يتوهم من السالف.

وبالجملة: فعلم الأول تعالى بذاته، وبغيره، لا بكثرة في ذاته، ولا في صفاته. وقد نقل «الصدر الدين الشيرازي» عن الشيخ مثل هذه العبارة، وقال: (فإن عقل الأول ومعقوليته، عبارة عن تجرده عن المادة، وهو أمر سلبي، فقد تضارب قول الشيخ في هذه المسألة).

* * *

١٢١ ـ (وكلام شارح الإشارات. . . إلخ).

أقول: قد يبدو لظاهر النظر في قول [الشفاء] المذكور أنفا، أن علم الواجب تعالى بالصادرات عنه هو عينها في أول الصادرات، وصورها الحاضرة عند الصادر الأول في غيره، أو عينها في الكل. لكن الثاني غير محتمل من قول«الشيخ» فإن «الشيخ» ينزه الباري أن يجهل الحوادث قبل وجودها، فلم يبق مما ينبىء عنه ظاهر القول إلا ما كان من الاحتمال الأول. ولزوم الصادر الأول لذاته، يدفع ما يرد عليه من مثل هذا الذي أورد على الثاني، وإن كان لنا فيه كلام يأتي. وكلام شارح [الإشارات] «المحقق الطوسي» في [شرح الإشارات] ـ في مقام شنع فيه على الشيخ، على خلاف ما التزمه ـ يحوم حول ظاهر كلام [الشفاء]، في هذا الموضع، على الاحتمال الأول. فإنه ـ أي شارح [الإشارات] ـ قال في [شرح الإشارات]: (كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته ـ أي في أن تدرك ذاته ذاته ـ الى صورة غير صورة ذاته ـ أي غير هوية ذاته الخارجية، التي هو بها هو ـ بل ذاته كافية في علمه

بذاته. فإن صورة غير ذاته إن كانت مباينة لذاته، فكيف تكون مرآة لها؟ وإن كانت وجهًا من وجوه ذاته. فذاتها أقرب لذاتها من وجهها. فهي أحقُّ أن تكون إدراكًا لذاتها. كذلك لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، التي هو بها هو، وذلك لأن الصادر عن الذات، للذات. وجه من وجوه الذات. فإن صدر كان. كأن الذات قد حضرت عند ذاتها - بوجه القيد - بعد حضورها لا به. وحضور الذات عند الذات. كاف في علمها بذاتها. على أي نحو من أنحائها. فإن تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصدوره، بتمثال آخر، فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور، ولا يحتاج الأول إلى الثاني. في كونه حضوراً عند الذات، فالعلم بالصادر، سوى الصادر، فمن ثم صح التشبيه بين موضوعي: العلم بالذات، والعلم بالصادر. أي لأن الثاني من قبيل الأول. واعتبر من نفسك بوجدانك، أنك إذا تعقلت شيئًا كالإنسان بصورة تتصوره بها، كحده - الحيوان الناطق - أو تستحضره بها عند الذهول عنه، فهي - أي تلك الصورة - صادرة عن نفسك، فائضة عنك، لك، لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقا، بل وإن كنت منفردا في ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه، فلست منفردًا عن مباديك العالية، بل إن نسب إليك الإصدار ظاهرًا، فذلك بتأثير ما، من غيرك، وهو مبدؤك الأول الواجب الوجود، كما سبق أنه التحقيق، ومع ذلك فإنك لا تعقل تلك الصورة الصادرة عنك، بغيرها، بل كما كانت تلك الصورة وجهًا من وجوه ذلك المتصور. فتعقل ذلك الشيء المتصور بها، كذلك تعقلها أيضًا بذاتها، لما أنها من إضافات ذاتك الحاضرة عندك بها. فتعقلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة. عند ذاتها. فتعقل الإنسان والحيوان الناطق، بتلك الصورة الواحدة - وهي الحيوان الناطق - من غير أن تتضاعف الصور فيك. بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط. فتعتبرها من حيث هي: مبدأ انكشاف الإنسان بصورة حده. ومبدأ انكشاف الحد بنفسه فقط. والمتعلقة بتلك الصورة فقط، لكونها علمًا للإنسان، وعلمًا لذاتها، أو الاعتبارات على سبيل التركيب، من الاعتبارات المتعلقة بالذات، والمتعلقة بتلك

الصورة، وإذا كان هذا حالك مع ما يصدر عنك، مع أنه بمشاركة غيرك، وإضافته إليك ليست بالحقيقة، فما ظنك بحالة العاقل، مع ما يصدر عنه بذاته، لذاته، والإضافة إليه على وجه الحقيقة، من غير مدخلية غيره فيه؟. فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجهًا من وجوهه. فيدرك بحضوره مع ذاته، بدون شيء آخر يعود منه على مصدر هو المدرك.

* * *

١٢٢ ـ (ولا تظنن... إلخ).

أقول: قد يكون من ظنك أن هذا التقريب، بالاعتبار الوجداني، غير تام، وذلك لأن صورة الحيوان الناطق إنما كانت كافية في انكشافها لذاتك، لأنك محل لها، فكانت من صفات الذات، وحضور الذات المتصفة عند نفسها، كاف في تعلقها وأوصافها، وليس كل صادر عن العاقل حالاً فيه. فليس يلزم أن كل صادر عن العاقل فصورته التي بها هو كافية في تعقل المصدر له، لفقد شرط التعقل، وهو الحلول، حينما لم يكن حالاً. فهذا ظن بيّن الفساد، فإن المفهوم من العلم ليس إلا الحاضر عند المدرك، وهذا لم يؤخذ في تحصيله حلول، ولا عدمه، بل لا يصح، فإنك قد تدرك ذاتك، بحضور نفس ذاتك، مع عدم إمكان الحلول. وقد تدرك بالحلول في غير ذاتك. فليس يجوز أن يقال: إن الحلول شرط في التعقل، بل يجب أن يُقال: إنه لما كان الواجب في العلم، حضور المعقول لدى العاقل، وجب أن يكون هذا الواجب على أي أنحائه. وربما لا يمكن حضور الذات عند الذات، لمانع، فتحضر الصورة، فلابد أن تكون حالة في العاقل. وقد يمكن حضور ذات المعقول عند العاقل، فذاك أتم وأجلى، فكونك محلاً للصورة، إنما هو شرط في الحصول، الذي هو اللازم في العلم على الوجه الأول. فإن كان الحصول بوسيلة أخرى، سوى الحصول، حصل التعقل أيضًا بدون الحلول، لما أن المدار في العلم

حصول المعقول من أي طريق أتى . فإن ذهب وهمك إلى أن لا سبيل إلى الحضور، فيما وراء الذات، إلا سبيل الحلول، لما أنه أتم النسب للاتصال، بعد الاتحاد، فتفطن واعلم أن مدار أمر الحضور عند الغير، إنما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما . ومعلوم أن نسبة الشيء لفاعله ليست أدنى من نسبته لقابله، بل النسبة للفاعل أرقى وأعلى في مقام الاتصال، فإن الشيء قد يكون لفاعله بالاقتضاء، كما في الفاعل التام، بل في جميع الفاعلين. والمناقصات متممات لنفس الشيء، لا لنفس فاعله، بخلاف نسبته إلى القابل فإنها الإمكان دائمًا. فالنسبة إلى الفاعل، نسبة هي أتم النسب، بل المحقق يعلم أن تعقل الصورة إنما كان لما للعقل فيها من الفعل، ولو أنه كان قبولاً محضًا، لم يفد تعقلاً، فلتفهم. فإذن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصلة له، حاضرة عنده، من غير أن تحل فيه، فهو عاقل لها، من غير أن تكون حالة فيه .

* * *

١٢٣ ـ (قد علمت أن الأول عاقل لذاته . . . إلخ) .

أقول: قد علمت بما بُيِّنَ في محله، أن الواجب عاقل لذاته، لحضور ذاته المجردة عند ذاته، من غير تغاير بين ذاته، وعقله لذاته، في الوجود الخارجي، فإن العلم بالذات، عين العالم والمعلوم، بدون مغايرة في الخارج، كما أشرنا إليه فيما سبق، بل ولا تغاير في الوجود العلمي أيضًا، إلا باعتبار البحث الاختراعي، الذي لا منشأ له في نفس الأمر. وقد ذكر ذلك «الشيخ» في «الشفاء» حيث قال: (ذاته تعالى: عقل، وعاقل، ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة. وذلك لأنه، بما هو هوية مجردة، عقل. وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته، معقول، فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة عاقل ذاته. فإن (المعقول) هو الذي ماهيته المجردة لشيء. و (العاقل) هو الذي له ماهية مجردة لشيء. وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو، أو آخر، بل شيء مطلقًا. والشيء مطلقًا أعمُّ من أن يكون

هو، أو غيره، فالأول، باعتبارك أنه ماهية مجردة لشيء، هو عقل. وباعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل. وباعتبارك أن الماهية المجردة لشيء هو معقول) إلى أن قال: (فقد فهمت أن نفس كونه: معقولاً، وعاقلاً، لا يوجب كونه اثنين في الذات، ولا اثنين في الاعتبار أيضا، فإنه ليس تحصيل الأمرين: أن كونه عاقلاً، وكونه معقولا، إلا اعتبار أن مجردة لذاته، وأن ماهية مجردة ذاتها له). وههنا تقديم وتأخير في المثال، والفرض المحصل واحد. انتهى.

فقد علمت أن لا تغاير بين ذاته، وعقله لذاته، بوجه، وبرهنت في مقامه أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فحكمت أن عقله لذاته، علة لعقله لمعلوله الأول. فإذا حكمت بكون العلتين، أعني ذاته، التي هي علّة للمعلول الأول، وعقله لذاته، الذي هو علة لعقله للمعلول الأول، شيئًا واحدًا في الوجود ـ لما سبق ـ فاحكم بكون المعلولين، أعني العقل الأول، الذي هو معلول الذات، وعقل الواجب إياه، الذي هو معلول العقل الأول لذاته، شيئًا واحدًا من غير تغاير بين هذين المعلولين، يقتضي أن يكون أحدهما: وهو المعلول الأول، مباينًا للواجب، غير متقرر فيه. والثاني: أي تعقله للمعلول الأول، متقررًا فيه، غير مباين له، وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريًا محضًا، ليس فيه شائبة الاستناد لواقع، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك، إذ العلة الواحدة إنما يصدر عنها معلول واحد. واثنينية المعلول بوجه، فرع عن اثنينية العلة، وإذ لا اثنينية بين العلتين، فلا اثنينية بين المعلولين. فإذن وجود المعلول الأول وذاته، هو نفس عقل الأول إيّاه، لانتفاء التغاير بينهما، لا نتفاء التغاير بين علتيهما، فقد كان عقل الواجب لمعلولة بدون احتياج إلى صورة مستأنفة متقررة في ذات الأول، تعالى عن ذلك علوّاً كبيرًا. وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات إنما هو بحصول صورة المعلوم في ذات العالم، فلا بد من حصول صورة من العقل في ذات الأول، حتى يعقله، لما قد مهدناه في المقدمة: إنه ليس كل عقل يحتاج إلى حلول الصورة في العاقل، بل ذلك في غير عقل الفاعل للصادر.

* * *

١٢٤ ـ (ثم لما كانت الجواهر . . . إلخ) .

أقول : قد أثبت أن عقل الأول لمعلوله الأول عين المعلول بهويته الخارجية . ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الأول بجميع ذرات الوجود المعلولة له ، على وجه لا يتقرر شيء من صورها في ذاته تعالى .

وحاصله : أن الجواهر العقلية ـ التي منها المعلول الأول ـ إنما تعقل ما ليس بمعلول لها ، بصورة تحلها من ذلك الذي ليس بمعلول . وقد تحق في محله أن الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب ، بإشراق الواجب عليها . وقد سمعت مراراً أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وكل ذرة من ذرات الوجود فهي معلولة للحق الأول تعالى . فلما تعقل المعلول الأول الواجب الأول ، وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الأول ، وحيث إنه تعقل لما ليس بمعلول ، فليكن بحصول الصور في ذات العقل الأول ، فصور جميع الموجودات ـ مما كان ، وما يكون ـ حاصلة في ذات العقل الأول . والحق الأول يعقل العقل الأول ، بعقل هو عين العقل الأول ، فليعقل جميع ذرات الوجود بتلك الصور الحالة في العقل الأول ، لما أنها حاضرة في العقل الذي هو حاضر عند الأول بذاته ، بدون احتياج إلى حضور آخر ، ولا صور لتلك الصورة . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، بدون لزوم محال .

وبما قررنا تبين لك أن المقدمة التي قدمها المحقق نافعة في دليله ، بل عليها مداره . واندفع ما شوش به الحواشي .

ثم إن على هذا المحقق كلامًا من وجوه كثيرة . منها : أن علم الأول يجب أن يتقدم بالذات على معلولاته ، وإلا كانت صادرة عن الذات ، مع الشعور ، لا بالشعور . وهذا ينافي ما تقرر في مداركهم من أن نظام الوجود إنما هو ناشئ من علمه تعالى ، ومتسبب عنه . وأن علم الواجب يجب أن يكون فعليًا ، بحيث يكون مبدأ لتقرير الحقائق في الخارج . وتحقيق هذا المحقق قاض بأن وجود الحقائق ، هو

العلم. لا مسببه ومنها غير ذلك، مما لا نطيل بذكره. ومنها بعض ما سيذكره الشارح.

* * *

١٢٥ ـ **(قلت: هذا الكلام إقناعي. . . إلخ).**

أقول: أي أن كلام شارح [الإشارات] إقناعي، أي خطابي غير برهاني، والمقام مقام البرهان، فلا تفيد فيه الخطابة. وبيان أنه غير مبرهن من وجوه:

الأول: أما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل، في عقله للصادر عنه، إلى سوى ما به الصادر، قول بغير دليل، فكان الواجب أن يستدل عليه، حتى ينظر في دليله. وليس من الجائز إهماله عن البيان. مع أنه مقدمة البرهان. وأما ما أوضحه به من الاعتبار بالنفس، فتمثيل للإيضاح لا يفي بالبيان البرهاني، بل ولا يستأنس به، للفارق بين المثال والممثل له، فإن الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا، من صفات نفوسنا. فحضور نفوسنا عند نفوسنا يستلزم حضور الصور العقلية عندها، لاستلزام حضور الموصوف حضور الصفة بخلاف العقل الأول مع الواجب، فإنه مباين له بالذات. فحضور الباري عند ذاته، لا يستلزم حضور العقل الأول عند ذات الباري تعالى فإن حضور أحد المتباينين عند شيء لا يستلزم حضور الآخر عنده، فلا يستلزم إدراك الباري لذاته إدراكه للعقل الأول. فقول الشارح: (حتى يكون حضوره مستلزما. . . إلخ) صريح في أنه مانع لكون العقل الأول حاضراً عند ذات الواجب بذاته، أي بل لا بد في حضوره عندها، من شيء آخر، كصورته، فلا تغفل. هذا ما قاله الشارح.

وأقول: أنت تعلم أن هذا هو الظن الذي نفاه المحقق بقوله: (ولا تظنن). فكان من الواجب على الشارح أن يكتفي بالإيراد الثالث عن هذا الإيراد، حتى تنظر ماذا يكون. وأما منع الشارح لكون العقل الأول حاضراً عند الباري بذاته، فمكابرة في

البديهي، إذا البداهة قاضية بأن الفاعل لا يؤثر في الغائب عنه، إذ لابد من تحقق العلاقة بين المؤثر والأثر. وكيف يقال إنه صادر عنه، وناشئ وآت منه، مع إنه غائب عن ذاته، منقطع الصلة عنها؟! إن هذا إلا بهت، فليس الحضور لعلاقة الوصفية فقط، بل من موجبات الحضور علاقة التأثير.

* * *

١٢٦ ـ (الثاني أن تعقل . . . إلخ).

أقول: لا يكون الشيء أولى من نظيره، في حكم، إلا لو كان موجب الحكم ومداره، في ذلك الشيء، أقوى وأولى منه في نظيره. فيقال: إذا ثبت الحكم في ذلك النظير، لأجل هذا المدار، فأولى أن يثبت في ذلك الشيء لأجل هذا المدار بعينه. إذا علمت هذا، علمت أنه يرد على «المحقق» فيما ذكره من أن: تعقل الباري للمعلول الأول، بدون صورة، سوى هوية المعلول الأول، أولى بالوقوع والتحقق من تعلقنا للصورة الحاصة فينا، بدون تجدد صورة لتلك الصورة، لما أن الصدور في الأول بلا مشاركة، وفي الثاني بالمشاركة. منع ظاهراً. فإن مدار التعقل ليس هو الصدور، فتعقل النفس الصورة بنفسها ـ بدون احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة الصدور، حتى يقال: إذا تعقلت النفس الصورة بنفسها، لهذه العلاقة، مع أن الصدور بالمشاركة، فليكن تعقل الواجب للمعلول الأول ـ بدون احتياج إلى صورة سواه ـ أولى. لما أن العلاقة ـ وهي الصدور هناك ـ أقوى، لمكان الاستقلال، وعدم المشاركة، بل مدار التعقل هو الحلول فقط، أو هو مع الصدور. فتعقل النفس: بعلاقة الحلول، أو بعلاقة الصدور، مع الحلول. ولا حلول للمعلول الأول، في ذات الواجب تعالى، فقد فقدَ فيه تمام المدار، أو جزؤه، فلا يقع التعقل. نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور المباينة لها، كحركات الجسم غير الحالة فيها، بدون الاحتياج إلى الصورة ـ أي صورة ذلك الصادر ـ لسهل علينا الجزم

بأن الحلول ليس بمدار للتعقل، ولا جزء المدار. وانفرد الصدور بالمدارية. فكان الإتيان بحكم النفس مقربًا لهذا المدعى، وليس الأمر كذلك ـ أي ليست النفس عالمة ببعض المباينات بدون صورة ـ فإنا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنَّا، المباينة لنا، إلى الصورة، كما يشهد به الوجدان، فإنَّا نحس الصادر عنَّا بحواسنا التي لا تدرك إلا صوراً تذهب إلى الحس المشترك والخيال، وسائر القوى. ونحن نقول: منع الشارح هذا، بمنزلة منع الشيء بعد تسليمه، فإنه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرك، والكلام فيه. فالمدار الحضور، لا الحلول، ولا الصدور، وذكر الصدور، لكونه علاقة للحضور، الذي هو علاقة التعقل، لا لأنه علاقة التعقل ومداره، والمعلول الأول حاضر عند الأول، فمنع كونه علمًا منع لكون الحاضر عند المدرك، علمًا. فإن كان ثم نزاع، فليكن في أصل مفهوم العلم، وليس هذا محله.

وقوله: (نعم لو كانت . . . إلخ). شرطية صحيحة، مقدمها واقع، فتاليها لازم. وذلك لأنَّا قد نعلم حركاتنا، وسكناتنا بدون صور تحل في ذواتنا، فإن الأكمه الأصم، فاقد الذوق، واللمس، والشم، إنما يتحرك عن إرادة صادرة عن تعقل. وليس لنا فعل مباين لنفوسنا، سوى حركاتنا وسكناتنا، غاية الأمر أنَّا ندركها بإدراك آخر، بعد الصدور عنَّا، بحواسنا، وبعد الغيبوبة عنا، قد يكون ذلك، وتارة لا يكون. وأيضًا الصور الإدراكية ـ في الآلات الجسمانية ـ مباينة للنفس لا محالة، ولا تحتاج النفس في إدراكها إلى سواها، على ما قالوا، وبينوه، فعلم النفس بالصادر المباين لم يحتج إلى صورة، سوى ما به المباين هو كما يشهد به الوجدان.

* * *

١٢٧ ـ (الثالث: أن قوله: ولا تظنن . . . إلخ).

أقول: أي مما يرد على قول «المحقق»: (ولا تظنن أن كونك محلاً للصورة شرط في تعقلك إياها . . . إلى آخر ما قاله الشارح فيما سبق). إنه يجوز أن يكون شرط

التعقل أحد أمرين: كون المعقول ذات العاقل، أو وصفًا له حالاً فيه. فلا يمكن التعقل، لما ليس واحدًا منهما. وأنت قد علمت أن شرط التعقل هو الحضور على أي وجه. وأن كون الشرط أحد الأمرين، باطل بعلم النفس بصور الجسمانيات الحالة في الآلات، مع أنها مباينة لها، ليست ذاتها، ولا وصفًا لها. بل هي وصف للجسم الذي هو آلتها. وما قل يتمحل به للشارح، مما ذكره الحواشي، ضعيف لا يعبأ به.

* * *

١٢٨ ـ (الرابع: أن قوله: «فإن حصلت. . .» إلخ).

أقول: يريد أن يمنع قوله: (فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه، سوى الحلول فيك، حصل التعقل) بأنه غير بيِّن ولا ظاهر، بل هو عين المدعي. فأخذه في الدليل يكاد يكون مصادرة. وإنما لم يكن مصادرة، بل قريبًا منها، لما في التفريع من شائبة الاستدلال، وأنت خبير بأن إن سلم أن المدار هو الحضور ـ على أي وجه ـ لا الحلول فقط، ولا مع الصدور، ولا بشرط كون المعقول ذات العاقل، أو وصفًا له، فمن الواجب عليه أن يقبل قوله: (فإن حصلت. . . إلخ) وهذا المسلم برهانه، المتفرع هو عليه، وإن لم يسلم ذلك بناء على منعيه السابقين فقوله: (فإن حصلت. . . إلخ). قول مدلل مطعون في دليله بالمنوع السابقة، فلا يجعل الطعن فيه وجهًا مستقلاً، إذ لا طعن فيه سوى ما سبق من المنوع، فكان عليه أن يحذف هذا الرابع.

* * *

١٢٩ ـ (الخامس: أن قوله: ومعلوم. . . إلخ).

أقول: إيراد على بيان «المحقق» وجهة الحصول بما سوى الحلول، وهي الصدور بقوله: (ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره. . . إلخ).

وحاصل الإيراد: أنه إن أراد أن حصول الشيء بالنظر إلى القابل ممكن، لجواز أن ينعدم المقبول مع وجود القابل - من حيث هو قابل - ولا يستحيل عدم القبول، بالنظر إلى ذات القابل - من حيث هو قابل - بوجه، وحصوله بالنظر إلى الفاعل واجب، لعدم جواز عدم المعلول، ومع وجود العلة، إذا استكملت شروط العلية. فيستحيل عدم الشيء عند وجود فاعله، من حيث هو فاعل، خصوصًا إن كان تامًا. وما ذاك إلا لقوة استناد منه إليه، فيدوم بدوام ذاته، كأنه من تمام ذاته، فيكون حصوله للفاعل آكد، وأوثق فلا يكون دون حصوله للقابل، فمسلم، لكن لا يظهر، ولم يتبين ببرهان أن الحصول على أي وجه كان يكفي في حصول التعقل، وأن العمدة في التعقل هو قوة بالنسبة، ولم لا يجوز أن الحصول بوجه الحلول - وإن كان أضعف - يكون شرطًا في التعقل، فإن القوة في طرف الوجود - من وجوب، وإمكان - وهي غير ما الكلام فيه من التعقل. كما أن حلول العرض في المحل شرط في اتصاف المحل بالعرض، وبه يحصل الاتصاف، بخلاف حصوله للفاعل، وإن كان آكد. فليس بشرط في اتصاف الفاعل به، ولا يحصل به الاتصاف. وإن أراد أن حصوله للفاعل، في كونه حصولاً لغيره، على وجه كونه علمًا، ليس دون حصوله للقابل في ذلك. على هذا الوجه، فممنوع، وأول الكلام.

ونقول: أما شرطية القبول في العلم، فقد مر عليك ما ينفيها في الوجه الرابع. ثم إنك قد سمعت مرارًا أن العلم هو الحاضر عند المدرك. وإذ كان الشيء حاضرًا، عندما ليس بلازم أن يكون حاصلاً له، فلأن يكون حاضرًا عندما نسبته إليه نسبة تمام الذات من الذات، أولى. وأنّى للعاقل أن يذهب إلى صور الشيء عما كان مقطوع الصلة عنه، ولم يكن حاضرًا لديه. فالتفت أدنى التفات لما أومأنا إليه في هذه المقالات تنتقل إلى درجة أعلى. وأنت ترى أن كثيرًا من وجوه الشارح هذه مكرر، يرجع بعضه إلى بعض، ولكن كأنك لا ترى بأسًا بأن يتكرر الإيراد عند اختلاف المورد.

* * *

١٣٠ ـ (السادس: أن قوله: إذا حكمت . . . إلخ).

أقول: يريد أن يمنع قول «المحقق»: (إذا حكمت باتحاد العلتين، فاحكم باتحاد المعلولين). فقوله: (تحكم بحت). أي قول غير مبرهن، أي ممنوع حتى يبرهن عليه. وسند المنع أن ذات المعلول الأول واحدة، ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية، ليست تزيد على تلك الذات في الخارج، مع أنها بهذه الاعتبارات ـ التي لا تزيد عليها في الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الخارج. فليس يلزم من اتحاد العلة في الوجود الخارجي، اتحاد المعلول فيه، وذلك مبين في موضعه، وهو ظاهر. وأنت خبير مما أسلفناه أن التغاير بين ذات الباري وعلمه بذاته وهمي محض، ليس له منشأ انتزاع في عالم الخارج، فلا تحقق له في نفس الأمر، فلا يتعدد به المعلول، بخلافه في المعلول الأول.

على أن «المحقق» قد بين تعدد المعلول الأول باعتبارته، ببيان قد سبق منا نقله، يقضي بأن التعدد ليس في الانتزاع فقط، بل وفي الوجود الخارجي. كيف!! ولو كان مدار التعدد ـ وإن بالاعتبار ـ مع أن القول بأن علم الباري يغاير الذات بالاعتبار، لكان يصح أن يصدر عن الباري متعدد، مع أن أطباقهم على خلافه. فليس التعدد الاعتباري مداراً للتعدد الذي ذهبوا إليه في صدور التعدد عن الأول.

وأما المقدمة الممنوعة، فقد تقدم لنا الاستدلال عليها، فلا تغفل.

* * *

١٣١ ـ (السابع: أن القول . . . إلخ).

أقول: إذا قال قائل: (إن العلم هو الصورة، أو الذات الحاضرة). أو (لا يكون العلم إلا بالصورة، أو الذات الحاضرة). فإنما يريد ـ بمقالته هذه ـ أن لا علم قبل تلك الذات، أو حضورها، ولا قبل تلك الصورة، وإن بالمرتبة، وقد قال

«المحقق»: (إن تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية، إنما هو بواسطة حصولها في الجواهر العقلية، مع تعقل الواجب لتلك الجواهر، مصاحبة لتلك الصور، فلا محالة أن لا علم للواجب سوى تلك الصور. وحصول هذه الصور في العقول، هو تعقل العقول لها).

وقد قلنا: إن علم الواجب إنما هو بواسطة ذلك الحصول. فانجر ذلك إلى أن علم الواجب إنما كان بواسطة تعقل العقول لتلك الصور. فعلم الواجب متأخر عن علم العقول بالمرتبة. وهو ظاهر الفساد. وقد يقال: إن حصوله للجواهر هو بعينه حصوله للواجب، فكان تعقل الواجب عين تعقل العقول. فلتلك اعتباران: اعتبار حضورها عند العقول، فهي تعقلها، واعتبار حضورها عند الواجب، فهي تعقله. والاعتباران في مرتبة واحدة. بل إذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها فحضورها لدى الواجب أقدم وهو ظاهر.

***

١٣٢ ـ (على أن ارتسام صور الجزئيات. . . إلخ).

أقول: على أنه لو ذهب ذاهب إلى الدفاع عمّا قدمنا، فيرد على «المحقق» أن قوله هذا ـ أي أن صور الموجودات الكلية والجزئية، مرتسمة في العقول ـ مناقض لأصول الفلاسفة، فإن ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة غير الجسمانية، كالعقول، ليس مستقيمًا على أصولهم، لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية إلا بآلات جسمانية ترتسم صورها في تلك الآلات، وليس للعقول العاليات آلات، فليس مستقيمًا من «المحقق» أن يذهب إلى أن صور الجزئيات حاصلة في العقول، وبها كان علم الباري بها، على أصول الفلاسفة.

فإن قال: أردت من ذكر العقول: التمثيل، للتقريب للعقول، وحقيقة قولي: إن علم الباري بالمعقولات بحضور صورها في العقول العاليات. وعلمه بالجزئيات المادية، بصورها المرتسمة في الآلات الجسمانية، كالنفس المنطبعة في أجرام

السماويات. وكل من العقول العاليات، والآلات الجسمانية، بما فيها من صور المعلومات، حاضر لديه تعالى، فهي علمه. ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية.

فنقول: قد بنيت هذا المطلب على أن المعلول للذات بالذات، حاضر لدى الذات وليست الآلات، بل وكثير من نفس تلك الجواهر العقلية ـ وهو ما عدا العقل الأول ـ معلول للذات بالذات بل بشرائط وأسباب. فلا يجري فيها هذه المقدمة التي مهدتها لتحقيق هذا المطلب. أي فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها. وقد يجاب عن هذا بأن المراد بصور الجزئيات: صورها قبل الوجود، وهي كلية منحصرة في أفرادها، على ما سبق، فلا يمتنع حصولها في العقول المجردة، وبأن الآلات صادرة عنه بذاته، والشرائط متممات المعلول، لامتممات العلة، بناء على التحقيق من أنه لا شريك له في التأثير.

* * *

١٣٣ ـ (الثامن: أنه إذا كان وجود المعلول... إلخ).

أقول: شروع في معارضة لمن برهن عليه «المحقق» ومهّد له، من أن: المعلول الأول وعلم الواجب به شيء واحد.

وحاصل المعارضة: أنه لو صح هذا المدعى، لكان الواجب غير مختار في إيجاد المعلول الأول، والثاني باطل عندكم، فليكن المقدم كذلك.

بيان الملازمة: إن عقل الواجب وعلمه ليس أمرًا صادرًا عنه بالاختيار، فإن الاختيار يتوقف على العلم والقدرة والإرادة، فلو توقف العلم، أو ما بعده، على الاختيار، لكان دورًا، أو تسلسلاً، وهو ظاهر. وبالجملة: فلا اختيار إلا بعد العلم، فلا يكون العلم مختارًا للعالم. وهذا ضروري. فقد علم أن الواجب ليس علمه مختارًا له أصلاً، لا بالمعنى الأعم أي: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، ولا بالمعنى الأخص. فلو اتحد علم الواجب ووجود المعلول الأول لكان المعلول الأول

غير مختار للواجب تعالى، إذ لا يصدق أن يقال: (إن شاء فعل المعلول الأول، وإن لم يشأ لم يفعل). كما لا يصدق: (إن شاء علم، وإن لم يشأ لم يعلم)، لاتحاده مع العلم الذي هو غير مختار. فيكون المعلول الأول صادراً عن الواجب بالإيجاب البحث. وهذا خلاف مذهبهم من أنه تعالى مختار، بمعنى: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل). ويفضي إلى شناعة عظيمة، وهي: كون الواجب تعالى مصدراً للأشياء بدون شعور وعلم سابق على إيجادها، كما أنه عالم بدون علم سابق على علمه.

وأقول: لم يذهب ذاهب إلى أن عقل الواجب ـ بمعنى مبدأ الانكشاف، أو كونه بحيث يعقل ـ هو المعلول الأول، حتى يترتب عليه ما ذكره. والعقل بهذه المعاني، هو الذي يتوقف عليه الاختيار. والكلام الآن ليس فيه. بل الكلام في العلم ـ بمعنى الحاضر عند المدرك ـ وليس هناك بأس بكون بعض الحاضر عنده تعالى، كالعقل الأول، صادراً عنه بالاختيار، وإن سمي علمًا بهذا المعنى، إذ العلم بهذا المعنى هو عين الواجب، إن كان المعلوم ذاته. وعين الممكن أو صورته، إن كان غيره. ومن البين أن الممكن وصورته إنما يكون عنه تعالى بالاختيار. غاية ما يقال: إن العقل الأول، لما كان إمكانه الذاتي كافيًا في صدوره عن الفاعل، كان علم الفاعل واختياره له عين إيجاده بدون فصل. كما إذا أردنا أن نتصور صورة معقول ما، فإن إرادتنا لتصورها، واختيارنا لها، عين حضورها عندنا، وعين اختلاف عقولنا لها، بدون فصل. فكيف بالواجب الحق تعالى؟ الذي إذا قال للشيء: كن فيكون، وجميع العوالم تحت قهره. فعلمه بها، وإرادته لها، عين إيجادها. وهذا شيء لا يخالف مذهبهم حينئذ في المعلول الأول، ولا يقضي إلى شناعة حقيرة، فضلاً عن عظيمة. بل هو تنزيه أي تنزيه. وأما ما أجابوا به هنا، من أن الصادر بالاختيار هو العلم التفصيلي، والذي لم يكن بالاختيار هو العلم الإجمالي، فلا يقطع مادة الإيراد، إلا بانضمام ما قلنا ـ كما ترى ـ فتنبه.

* * *

١٣٤ ـ (فإن قلت: إذا كان صدور الممكنات. . . إلخ).

أقول: قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على أن صدور الممكنات عن الواجب، بالاختيار. وجرى قلم البرهان بأن الاختيار مسبوق بالعلم لا محالة. وعلى ذلك، بنى الاعتراض الثامن. ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضًا، على أن ليس للواجب كمال منتظر، بل جميع كمالاته أزلية. ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها، فيكون علمه بها أزليّا، ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضًا على أن علمه بالحوادث جزئي، إما حقيقة، أو حكمًا، بأن يكون بوجه كلي منحصر في فرد. فهو يعلم جزئيات العالم في الأزل. ثم قد ثبت بالبديهة أن لا يتعلق العلم بمعدوم صرف، ليس له ثبوت في الخارج، ولا في الذهن، لا بحقيقته، ولا بوجهه. ضرورة أن العلم يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم، والنسبة تستدعي تحقق أطرافها بأحد وجوه التحقق. فتعلق العلم بمعدوم صرف يستدعي تحقق الملزوم بدون اللازم، وهو محال.

وإذا ثبت هذا كله، قام معارض من طرف «المحقق» الطوسي لدفع الاعتراض الثامن قائلاً: إذا كان ما تدعيه، من أن صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار حقّا، مع أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم، للزم أن تكون الحوادث مسبوقة بالعلم، بالضرورة وقد تقرر أن العلم أزلي، فهي معلومة أزلاً، ولابد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه التحقق، لما علمت من أن تعلق العلم بالمعدوم الصرف محال، ولا يكون هذا التحقق خارجيّا، وإلا لم تكن حوادث، فهو تحقق علمي. فللأشياء وجود علمي أزلي. وإذ تقرر أن كل حادث جزئي، فهو معلوم جزئي، فقد ثبت أن لكل حادث وجودًا علميّا ممتازا، عن وجود الحادث الآخر. فالملازمة ظاهرة بما بينا، واللازم باطل، لأنه لما كان العلم جزئيّا، كان لكل معلوم صورة يمتاز بها عمّا سواه. فجميع المعلومات موجوداتها الأزلية متمايزة، وهي غير متناهية. فيجري فيها برهان التطبيق. فإما أن تتناهى معلومات الله ومقدوراته، أو ينتقض برهان التطبيق، وكلاهما غير صحيح، كما سبق، فوجود المعلومات بوجود علمي

غير صحيح. فكونها معلومة قبل الحدوث غير صحيح. فما تدعيه، ووقع عليه الاتفاق، من أن الحوادث صادرة عن الواجب بالاختيار، غير صحيح، لعدم سبقها بالعلم. فلا يتم هذا الاعتراض الثامن، فإن لنا أن نلتزم أن العقل صادر بمحض الإيجاب - كسائر الحوادث - على ما ألزمناه.

وأما ما يقوله الظاهريون[1] من المتكلمين - جوابًا عن هذه المعارضة - من أن علم الباري تعالى قديم أزلي، وبه يتحقق الاختيار، وتعلقه بالحوادث حادث، فلا يستدعي وجودًا أزليًا للحوادث، لا في الخارج، ولا في العلم، حتى يجري برهان التطبيق. فهو قول سخيف لا يفيد شيئًا، إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء، لم يكن ذلك الشيء معلومًا، ولا ينبعث اختيار المختار، إلا بعد تعلق العلم بالصادر. فهذا القول يفضي إلى كونه غير عالم بجميع الممكنات أزلاً، وإلى كونه غير مختار في شيء منها، لما أن الاختيار لا يكون إلا بعد التعلق، والتعلق ليس إلا بعد الحدوث، كما زعموا. فإنهم التجأوا إلى هذه الخرافة، لما أنهم لا يقولون بوجود علمي، يكون به الشيء متحققًا، ولا بوجود خارجي أزلي. ولا يتعلق العلم بالمعدوم الصرف. فلم يبق لهم سبيل سوى أن قالوا: إن التعلق إنما يكون بعد الحدوث، تعالى الله عن ذلك، علوًا كبيرًا. وما تمحل به بعض الناظرين لهؤلاء الظاهريين ناسبا إلى الشارح عدم تتبع كلامهم، فهو ردٌّ عليه، لأنه هو الذي لم يتتبع كلامهم، فافهم.

قال الشارح - في جواب هذه المعارضة -: المخلص من هذه الورطة ما أشرنا إليه سابقًا، في مسألة الحدوث، من أن الباري تعالى، يعلم بعلمه البسيط جميع الأشياء بصورة واحدة، إجمالية، ليس فيها تفاصيل صور الأشياء، حتى يجري فيها برهان التطبيق. فالملازمة مقبولة، وبطلان اللازم ممنوع. بل الأشياء موجودة بوجود واحد علمي بسيط أزلي، وليست صورها فيه بالمفصلة. وذلك العلم البسيط مبدأ كاف

---

(١) القائلون بالوقوف عند ظواهر النصوص، لإنكارهم التأويل، ومن أبرز أئمتهم ابن حزم الأندلسي، صاحب [الفصل في الملل والأهواء والنحل].

في وجود التفاصيل الخارجية، وعليه مبنى الاختيار في الإيجاد. كما أن العلم الإجمالي فينا ـ كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله ـ مبدأ لحصول التفاصيل فينا، عند تفصيل الجواب. فالواجب مختار في جميع أفعاله، وعلمه بالممكنات أزلي، بدون لزوم المحال.

ثم إنك قد سمعت منّا قولاً مع هذا الشارح، في هذا القول الذي ارتضاه. وإجمال القول معه، أنه لم يبين كنه هذه الصوره البسيطة، حتى نتكلم معه، هل يجوز أن يقع مثلها؟ أو لا يقع؟. وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد البسيط، الذي لا تعدد فيه، مرآة لشيء متعدد، من حيث هو متعدد؟. فإن كان يزعم أنها مرآة للمتعدد، من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد، فقد قال بأنه يعلم الصادرات عنه، بأعم الشاملات لها، وليس يعلمهما بما هو أكثر تفصيلاً من ذلك. وهذا قول أشنع ما يقال في هذا الجناب، بعد القول بأنه لا يعلم شيئًا أصلاً، فتفطن.

* * *

١٣٥ ـ (فإن قلت: هذا الوجود العلمي للممكنات... إلخ).

أقول: إيراد من طرف المعارض. حاصله: أن ما عددته مخلصًا، ليس يتم مخلصًا، فإن هذه الصورة الإجمالية، ـ بهذا الوجود العلمي ـ صادرة عن الواجب تعالى. وبما دللت عليه، من أن كل ما صدر عن الواجب، فهو صادر بالاختيار، تكون صادرة عن الواجب بالاختيار. وكل ما صدر بالاختيار، فهو مسبوق بالعلم، فلا بد أن تكون مسبوقة بالعلم، فيلزم أن يكون لها وجود علمي، قبل هذا الوجود العلمي، في علم الله تعالى، وننقل الكلام إليها، باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمي. فإما بالاختيار، فيقال مثل ما قيل: فإما أن يدور، أو يتسلسل. أو بالإيجاب، فتنتهي إلى وجود بالإيجاب. والدور محال بالبداهة. والتسلسل محال بالتطبيق. والإيجاب محال، بما دللت عليه من أن كل صادر عنه بالاختيار. فأين المفر؟.

وحاصل الجواب: أني ذاهب إلى أن بعض ما يصدر عن الواجب يصدر عنه بالإيجاب، مذهبًا كلاميًا، إذ قد سبق أنهم قد ذهبوا إلى أن الواجب تعالى موجب، بالنظر إلى صفاته الكمالية الذاتية. وكل ما لم يكن مباينًا له، سوى ذاته، فهو وصف ذاته. وكما أن علمه ليس صادرا عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه ليس صادرًا عنه بالاختيار. فإن ذلك الوجود ـ أي وجود الحوادث في علمه ـ: عين علمه بالذات. وغيره بالاعتبار. فإن صورة المعلوم القائمة بالعالم ـ من حيث الحصول ـ معلوم. ومن حيث القيام، علم. وإذا كان وجود الصورة العلمية بالإيجاب البحت فلا يحتاج إلى سبق العلم. وحاصل كلامه: أن ما سماه المتكلمون علمًا، وقالوا إنه صفة ذاتية، والواجب فيها موجب، هو بعينه الصورة الواحدة الإجمالية، الحاكية عن جزئيات العالم، فهي مبدأ انكشافها له. وكأنك تعلم أن مبدأ الانكشاف فيك، من حيث إنك أنت شيء سوى الحال فيك وأنه الذي يعد من كمالك، باعتبار أنه قد حصل لك الشعور، دون هذا الحال فيك من الصور، فإنه كمال بالعرض، أي من حيث هو متعلق الإدراك، ومن متمماته، أي من ضرورياته. وكلام المتكلمين إنما هو في الصفة الكمالية، التي هي مبدأ انكشاف المعلومات الصادرة عنه له، أي الصفة التي كانت بها الصور المعلومة معلومة، لا نفس الصورة، فلا تغفل. اللّهم إلا أن يكون أراد موافقتهم، في مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات، وإن خالفهم فيما يريدونه من الصفة.

* * *

١٣٦ ـ (ولا يخفى عليك... إلخ).

أقول: لما أنجز به الكلام إلى أن للمكنات وجودًا صادرًا بالإيجاب البحت، ووجودًا صادرًا بالاختيار، توهم متوهم أن مثل ذلك يمكن في المعلول الأول، على ما قرر شارح [الإشارات]، فيندفع عنه الاعتراض الثامن. فدفع الشارح ذلك الوهم بقوله: (ولا يخفى عليك... إلخ).

وحاصله: أن المعلول الأول ـ على ما حقق «المحقق» ـ ليس له وجودان: علمي، وخارجي. بل وجود واحد، هو الخارجي، وهو عين العلم، وإذ لم يكن إلا وجود واحد، فصدوره عن موجد، ليس إلا بإيجاد واحد، فذلك الإيجاد إنما يكون بأحد الأمرين: الإيجاب أو الاختيار، وإلا لزم كون الفاعل الواحد، موجبًا، مختاراً، في فعل واحد، وهو تناف ظاهر. وقد ثبت أن العلم إنما يكون للعالم بالإيجاب البحت. فالعقل الأول، للأول بالإيجاب البحت، فلا يكون بالاختيار. ودعوى التعدد الاعتباري لا تفيد مع اتحاد الصادر بالشخص.

وأنا أقول: لا يخفي عليك أنه يمكن إجراء الوهم، بوجه أدى إليه كلامه، لا يندفع بما ذكره، بأن يقال: لما كذبت الكلية القائلة: كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار، بصدق نقيضها عندك وهو: بعض الصادرات ليس بالاختيار، بل بالإيجاب. وذلك البعض هو وجود الممكنات العلمي. فليكن المعلول الأول، مع ما حصل فيه، من صور العالم الكلية والجزئية، صادراً عنه بالإيجاب، وهو عين علمه. وكما أن علمه ليس صادراً بالاختيار، كذلك المعلول الأول ـ مع ما فيه ـ ليس صادراً بالاختيار، فإنه عين العلم بالذات، وغيره باعتبار. غاية الأمر، قد أثبت صادراً بالإيجاب، حالاً في ذات الباري، هو علم الباري. ونحن أثبتنا صادراً بإيجاب، هو علم غير حال فيه. والكل وجود ممكنات، سواء على قولنا، أو قولك. فمن الذي تقنع بالشناعة العظيمة التي تبجحت بها على المحقق؟.

* * *

١٣٧ـ (ومعنى الإجمال. . . إلخ).

أقول: قد يتوهم من عنوان الإجمال: النقص في درجة العلم، من حيث إن انكشاف شيء واحد، بإجماله، ليس في درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة، فكون علم الواجب إجماليًا، في دورة الأشكال. فدفع ذلك، الشارح، بقوله: (لا نعني

بكون العلم إجماليّا، إن الباري تعالى يعلم الأشياء بنوع من الإجمال، ولا يعلم التفاصيل، بل نريد أن العلم واحد بسيط، وإن كان المعلوم متعدداً مفصلاً. فجميع المعلومات، على تفاصيلها، معلومة له بهذا العلم الواحد).

ونعود إلى الكلام معه فنقول: العلم، على ما قرر، هو نفس الممكنات بوجودها العلمي، كما يصرح به، بمنزلة صورة الماهية الموجودة في عقلك بالوجود الذهني. فالعلم والمعلوم متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار. فإن أراد أن المعلوم متعدد بالفعل في هذا الوجود، والمعلوم عين العلم، على ما قال، فقد صار العلم متعدداً، فقد ارتفعت البساطة والإجمال. وإن أراد أنه متعدد بالقوة، أي أن الممكنات ليست متمايزة في وجودها هذا، إلا أنها في قوة أن تمتاز في وجود آخر، وهو الخارجي، فعند انتفاء التمايز في العالم العلمي يمتنع العلم بالتمايزات، فلم تكن معلومة على حيالها، بل تكون كتعدد الكلي بأفراده. وعالم الكلي وحده، ليس كعالمه وجزئياته. فعلم الواجب، على هذا، في مرتبة النقص، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وإن كان يريد شيئًا آخر فليبينه حتى نتكلم فيه.

* * *

١٣٨ـ (وهو علم بالفعل... إلخ).

أقول: بعد اتفاقهم على أن العلم إنما يكون عند حضور صورة المعلوم عند العالم، قسموا العلم إلى قسمين: إجمالي، وتفصيلي. والإجمالي: أن تحصل المتعددات عند العالم بصورة واحدة بسيطة، لا تتمايز أجزاؤها، التي هي صور المتعددات، وذلك كما في الحالة المتوسطة بين الفعل الصرف، والقوة المحضة، فيمن علم مسألة، وغفل عنها، ثم سئل عنها، فأجاب بها سائله، فقبل السؤال: كان غافلاً عنها بالمرة، لا ينسب إليه العلم بها إلا بالقوة، وعند الإجابة: عالم بها بالفعل، بدون شبهة، وعند السؤال، وقبل الجواب: له حالة متوسطة بين ما قبل

السؤال، وما عنْد الإجابة، وهي حالة العلم الإجمالي. فهو علم بالمسألة بالفعل، بالنسبة إلى الأول، وبالقوة، بالنسبة إلى الثاني.

* * *

والتفصيلي: هو أن تحصل المتعددات بصورها المتمايزة، كل صورة متميزة بخصوصيتها عمّا عداها.

وقد ترددت آراؤهم في العلم الإجمالي، بالنفي والإثبات. وحاصل ما قر عليه رأي المثبتين ـ بعد تمحلهم في دفع أسئلة النافين ـ: أن كل متعدد فله: حيثية كونه كلاً، وحيثية كونه متعدداً. فالعلم الإجمالي: أن تحصل المتعددات عند العالم، بجميع صورها، إلا أن التفاته إليها من حيث هي كل، لا من حيث الأجزاء. والتفصيلي: أن تكون بحيث يلتفت إلى كل صورة على حدة، من حيث هي متمايزة عن الأخرى. فكل من العلمين علم بالفعل، فإن جميع صور المتعددات حاضرة عند المدرك في كل منهما. والاختلاف بينهما في الالتفات وعدمه. وليس العلم الإجمالي علمًا بالقوة، كما توهمه بعض المتأخرين، أخذًا من التمثيل بمسألة المجيب عن مسألة غفل عنها، حيث قالوا: يعلمها قبل الإجابة، وبعد السؤال، إجمالاً، فانه يتبادر إلى الوهم أن علم المسئول بها قبل الإجابة، وبعد السؤال، ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة القريبة من الفعل. وليس ما توهمه بصحيح، فإنه لو فرض أن المثال المذكور كذلك، أي الإجمالي فيه علم بالقوة، فليس جميع أفراد الممثل له كذلك، أي علمًا بالقوة، إذ الغرض من التمثيل مجرد التوضيح والتقريب. وقوله: (لو فرض) إشارة إلى أنا لا نسلم أنه في المثال المذكور علم بالقوة.

قال الشيخ في [الشفاء]: (فإن قال قائل: إن ذلك أيضًا علم بالقوة، لكنه قوة قريبة من الفعل، فذلك باطل، لأن لصاحبه تيقنًا بالفعل حاصلاً، لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة أو بعيدة، فذلك اليقين، إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده، إذا شاء علم، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنًا به بالفعل، فإن الحصول حصول

شيء. فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلاً بالفعل، لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل، معلوم عنده مخزون، فكيف يتيقن حال الشيء، إلا والأمر الذي من جهة ما تيقنه معلوم. وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل. ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون. فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده. ثم يريد أن يجعله معلومًا بنوع آخر). انتهى.

ونحن نقول: إن كان العلم الإجمالي ما قر عليه كلامهم، كما سمعت، فالباري يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم، فإنه يتعالى عن أن يكون غافلاً عن كون التفاصيل عنده، فإنه نوع عظيم من الجهل. ثم بعد ذلك، هو لا يفيد في مقامنا هذا، إذ لما كانت كل صورة حاضرة لديه، وهي متمايزة في الواقع، فيجري فيها برهان التطبيق. وإن كان له حقيقة سوى هذا، فليبينوها، حتى ننظر فيها. وأما ما ذكره الشيخ في تحقيق حال المسئول، فغير تام، فإن الإشارة تكون إلى المعلوم من وجه ما. ولا ينكر أحد أن المسئول قد علم جهة الإجابة، وجهة الجواب، وعند الإجابة يجيب من الجهة التي تصورها. كيف...؟ ولو كان علمه هذا يقينًا بالجواب بالفعل، لما كان يتبين له خطأ نفسه عند التفصيل، مع أنه كثيراً ما يتبين الخطأ، ويحتاج إلى الفكر في ترتيب الجواب، مع أنه كان أيقن مثل هذا اليقين. نعم يكون فكره من الطريق الذي تصوره أولاً. فيكون محصل الحق في هذا: أن المجيب، عند السؤال، يعلم نوع الجواب، ولا يعلم خصوصيته إلا بالنظر والملاحظة عند الإجابة، فافهم.

* * *

١٣٩ـ (وأما على مذهب الحكماء.. إلخ).

أقول: لما صح تخلصه على مذهب المتكلمين، أراد أن يبين أنه هل يصح على مذهب الحكماء؟. فقال: إن الشيخ بعد تسليمه أن الأشياء موجودة بالوجود

العلمي، لم يقر كلامه على أنها في ذاته تعالى، أو قائمة بنفسها، أو بشيء آخر، على ما ورد في [الشفاء]. ولم يبين أي الاحتمالات المرجح عنده. أي فلا يتمشى، على هذا، ما ذكره من أن الممكنات بوجودها العلمي في ذاته تعالى.

ونحن قدمنا لك: أن المعروف من مذهب الشيخ أن صور الممكنات قائمة لذاته تعالى، على ما صرح به في [الإشارات] ومواضع من [الشفاء] وفي رسالته التي [في العلم]. فينطبق على ما قاله الشارح، ولا يخالفه إلا بالإجمال والتفصيل. لكن صرح« المحقق الطوسي» في [شرح الإشارات] بأن قول الشيخ هذا مخالف لما عليه الحكماء.

* * *

١٤٠ـ (فإن قلت: على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين. . . إلخ).

أقول: أي أنك ذكرت أن الشيخ لم تسوغ له نفسه أن يذهب إلى شيء من وجوه الترديد، وما ذاك إلا لاستحالة في جميعها. وهذا الترديد بعينه جار فيما اخترته، على مذهب المتكلمين، فإنه يقال: إن الممكنات، بوجودها العلمي: إما قائمة بذاتها، وهو خلاف ما قدمته من أنها بهذا الوجود من الصفات الذاتية للواجب، وإما قائمة بذاته تعالى. فيلزم قيام الممكنات بذاته، وهو محال.

وحاصل الجواب: أن ذاك التوقف على مذهب الحكماء له وجه، فإنهم يقولون:

إن علم الواجب عين ذاته، فليس شيئًا زائدًا عليها، حالاً فيها، هو الصور، حتى يقال بحلول الصور في ذاته. ولا يجوِّزون أن يقوم بذات الواجب شيء من الممكنات. بخلافه على مذهب المتكلمين، فإن لنا أن نختار الشق الثاني، وأنها قائمة بذاته تعالى. فإن ألزمنا قيام الممكنات بذاته تعالى، قبلناه، وهو جائز عند

المتكلمين، فإنهم ذاهبون إلى أن صفاته تعالى زائدة على ذاته، وهي ممكنات قائمة بذاته تعالى. ومعلوم أن الصور الإجمالية للممكنات على ما بينا، هي علم الواجب تعالى القائم بذاته. فإن العلم هو صورة المعلوم على التحقيق. فإن قلت: إن المتكلمين لا يذهبون إلى أن صفة العلم متعددة، بل يبرهنون على أنها أمر وجداني. وعلى ما قررت: إنها وجود الممكنات العلمي، والممكنات متعددة، فوجودها متعددة، تكوّن متعدد. قلنا: إن الممكنات ـ وإن كانت متعددة ـ فهي في هذا الوجود متحدة، فصورتها واحدة إجمالية قائمة بذاته تعالى، هي العلم.

* * *

١٤١ ـ **(ويمكن أن يذهب . . . إلخ).**

أقول: قال النافون للوجود الذهني: لو وجد السواد، والبياض، والزوجية والفردية، في الذهن. والموجود في الذهن، قائم به، وصف له، وهو لا ينقسم. لكان الذهن أسود وأبيض. أو زوجًا وفردًا. فيكون الشيء الواحد متصفًا بالصفات المتضادة، وهو محال بالبداهة.

فأجاب عنه الشارح الجديد [للتجريد]، قائلاً: (الجواب الحاسم: هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به. فيقال: الأشياء حاصلة في العقل، وليست قائمة به. فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به. كما أن الحصول في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما. ثم قال: وبهذا التحقيق يندفع إشكالا قوي، بوجود الأشياء بأنفسها، لا بصورها وأشباحها، في الذهن، وهو: أن كون الصورة العقلية علمًا، وعرضًا قائمًا بالنفس، والمعلوم جوهرًا مثلاً، إنما يصح على مذهب الشيخ، لا على مذهب التحقيق). انتهى بمعناه.

فقد سمي هذا الفرق تحقيقًا، حيث قال: (وبهذا التحقيق . . . إلخ). فقام مقام الدعوى، فقدح فيه شارحنا المحقق بقوله: (هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل). انتهى.

إذا علمت هذا فنرجع إلى ما نحن فيه، ونقول: لنا أن نختار الشقّ الأول من الترديد السابق، وهو أن الصورة البسيطة الإجمالية للممكنات موجودة في علم الله تعالى، صادرة عنه بالإيجاب المحض، وليست قائمة بذاته تعالى، بل بنفسها، بناء على ما أبداه شارح [التجريد]، في الفرق الذي سمعته، ويقال: إن الممكنات، حاصلة في العلم، وليست قائمة بالذات. وقدح الشارح في هذا الفرق إنما هو يطلب الدليل في مقام الدعوى. ومقامنا هذا مقام الاحتمال والإمكان. فلا ضير علينا في الأخذ بهذا الاحتمال في هذا الباب، إذ لسنا في منصب الاستدلال على وجوب شيء من هذه الاحتمالات.

إن قلت: قد تم ما ذكرته، بناء على هذا الفرق، لكن بقي عليك أن هذا الشق الأول خلاف المفروض من قولك، كما ذكرت أولاً. فهو ـ وإن صح في نفسه ـ لا يصح في فرض الكلام معك.

قلت: قد أشرت بقولي: (ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال. . . إلخ) إلى أني قد أخذت زمام السير عن تلك الطريق إلى طريق أخرى. فلست ذاهبًا في هذا إلى أن العلم ـ الذي هو صورة ـ صفة الذات، بل أقول: إنه أمر قام بنفسه، له نسبة إليها، أو إلى صفتها، كما لا يخفي. وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا، على مذهب الحكماء، لم يبعد، فيقال: الممكنات موجودة بصورة إجمالية بسيطة ففي علمه تعالى، الذي هو عين ذاته. ولا تكون قائمة بذاته، بل بنفسها.

وأنا أقول: لاوجه لالتزام الشارح هذا القول، مذهبًا للمتكلمين، ونفي بعده عن مذهب الحكماء فإنه ـ كما لم يقل به أحد من الحكماء ـ لم يقل به أحد من المتكلمين سواه. فلعله ـ لعده نفسه من المتكلمين ـ جعله مذهبًا كلاميّا، ونفي بعده عن مذهب الحكماء، لو ذهب إليه ذاهب منهم، أو وجه به كلامهم. وأيضًا، كيف ساغ للشارح أن يدعي إمكان هذا، مع أنه يرد عليه ما شنع به على «المحقق الطوسي» طبق النعل بالنعل!.

* * *

١٤٢ ـ (ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية . . . إلخ) .

أقول: نقل عن أفلاطون، وكثير من المثاليين، أنهم أثبتوا أربعة عوالم من أعيان الموجودات : (أحدها : عالم الغيب المطلق، وهو حضرة الألوهية، والآخر : عالم الشهادة، وهو عالمنا هذا . وبينهما عالمان آخران : أحدهما : أقرب إلى الأول، وهو عالم العقول، والنفوس الكلية، والجزئية . والثاني : أقرب إلى الثاني، ومنه ما يشاهد في النوم، والمرايا والأجسام الصقيلة، في اليقظة . والأول، وما يقرب منه معقولات . والثاني، محسوس . وما يقرب منه، واسطة بين المعقول، والمحسوس، وسموه عالم المثل، قالوا : إن هذا العالم ليس في تجرد المجردات، ولا في مخالطة الماديات . وفيه ـ لكل وجود، من المجردات والماديات، من الجواهر والأعراض، حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات، والطعوم والروائح ـ مثال قائم بذاته، معلق لا في مادة ومحل، يظهر للحس بمعونة مُظْهر، كالمرآة والماء، وقوة الخيال، ونحو ذلك . وينتقل من مظهر إلى آخر . وقد يبطل ظهوره، عند فساد المُظْهر، أو عدم المقابلة، أو عدم التخيل . وبالجملة . هو عالم عظيم الفسحة والاتساع، غير متناه، يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة أفلاكه المتتالية، وقبول عناصره ومركباته اثار حركة أفلاكه، وإشراق العالم العقلي عليه .

وهذا ما قال الأقدمون : (إن في الوجود عالمًا مقداريًا، غير العالم الحسي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدنه . ومن جملة تلك المدن (جابلقا) و(جابرصا) . وهما مدينتان عظيمتان وهميتان . لكل منهما ألف باب، لا يحصى ما فيهما إلا الله تعالى . ومن هذا العالم يكون ظهور الملائكة والجن، والشياطين، والنفوس الناطقة التي قد فارقت أبدانها الظاهرة فيها . وبه تظهر المجردات بصور مختلفة، بالحسن، والقبح، واللطافة، والكثافة، وغير ذلك، بحسب استعداد القابل، والفاعل . وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسماني، فإن البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس، حكمه حكم البدن المحسوس، في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فيلتذ، ويتألم، باللذات والآلام) . انتهى ما نقل عنهم .

ثم نقلوا عنهم أنهم قائلون: (بأن صور هذا العالم هي الماهيات المجردة عن جميع اللواحق. فتكون الماهيات كذلك موجودة قائمة بنفسها في الخارج، إذ هي من عالم الأعيان، كما سمعت).

فاعترضوا عليهم بأن الماهيات المجردة عن اللواحق لا يمكن وجودها في عالم الخارج، إذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين، فلا تكون مجردة، مع فرض أنها مجردة. هذا خلف. وانما الموجود في الخارج: الهويات الشخصية، والماهيات المخلوطة، أو التي لم يؤخذ فيها قيد التجرد.

ولما كان المتوهم أن يقول: يجوز أن تحمل المثل الأفلاطونية على ما قلنا في الصورة البسيطة القائمة بذاتها، الموجودة بالوجود العلمي، ولا يرد عليها ما أوردوه، قال الشارح: ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك، لأن المنقول عنهم أنها من الموجودات الخارجية. إن قلت: يرد على ما ذهبت إليه مثل ما ورد على المثل. قلت: الدليل الذي ذكر في نفيها ـ أي نفي المثل، بمعنى الصور القائمة بنفسها[1] إنما يرد إذا قيل بوجودها في الخارج، فإن هذا هو المذكور في دليل النافين. وفي نسخة: (ويمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك). فيكون إشارة إلى ما قال «الفارابي» في [الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو]: (إن المثل الأفلاطونية، إشارة إلى أن للموجودات صوراً علمية في علم الله تعالى، لا تتبدل ولا تتغير أصلاً. والدليل القائم على نفيها إنما هو على أنها من الخارجيات. أما إذا قيل بأنها من الموجودات العلمية فلا يتوجه ما قالوه، فإن الماهيات المجردة يجوز وجودها في التعقل، إذ العارض العقلي، ما اعتبره العقل عارضًا، لا ما كان عارضًا، كما بين في محله).

ولعلك لا يخفى عليك أن الناقلين عن أفلاطون، في هذه المسألة كأنهم خلطوا في النقل، فإن في الكلام خبطا ظاهراً، فتأمَّل.

---

(١) (ففي عبارة الشارح استخدام). **عبده**.

١٤٣ـ (وهذا أقرب مما قيل: إن علمه بالممكنات، منطو في علمه بذاته. . . إلخ).

أقول: لما ذهب الحكماء إلى أن علمه تعالى بذاته، وبالصادرات عنه، دفعي، وأنه عين ذاته، ولا حصول لشيء من صور الممكنات في ذاته، أورد عليهم أن العلم، إجماليًا كان أو تفصيليًا، يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم، ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين (ليسا) بحتًا، فلابد لكل من الطرفين من نحو الوجود، فلا بد للممكنات من جهة الوجود، والخارجي ممنوع، فلابد أن يكون علميًا قائمًا بذاته، فأجيب عنه بما قيل: إن ذاته تعالى قائمة مقام الممكنات، في الحضور عند ذاته، فعلمه بذاته كاف في علمه بالممكنات، إذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات، وعلمه بالممكنات منطو في علمه بذاته، لأن ذاته ـ على ما هو عليه من الصفات الاعتبارية، والحيثيات الانتزاعية ـ معلومة له تعالى. ومن جملة تلك الصفات أنه مبدأ للممكنات، على الترتيب الواقع فيها، من المعلول الأول إلى ما بعده، أي خصوصية ذاته، بالنسبة إلى الصادرات عنه، فيعلم أنه مبدأ لها، أي يعلم خصوصية ذاته، المعلقة بها، المقتضية لصدورها عنه، وتلك الخصوصية ليست أمرًا سوى ذاته، وعلم تلك الخصوصية لا يكون إلا بالعلم بما إليه الخصوصية، فيكون العلم بها مشتملاً على العلم بالمعاليل، وإذ كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته، فيعلمها بعلمه بذاته، وإذا كان العلم بها مشتملاً على العلم بالمعاليل، والعلم بها هو العلم بالذات، فيعلم المعاليل بعلمه بذاته، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته، لما علمت من أنه تعالى يعلمها إجمالاً، في ضمن علمه بذاته، ولا شيء فيما ذكر، سوى ذاته. كما أنا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري، حية، قادرة، عالمة، فإن علم كوننا أحياء، قادرين، عالمين، منطو في علمنا بذاتنا، وعلمنا بذاتنا مشتمل عليه، وإلا ـ أي وإن لم يكن علمنا الحضوري. بذاتنا مشتملاً على العلم بالكون حيًا، قادرًا، عالمًا ـ لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه.

والحاصل: أن علم الذات ـ كما هي عليه ـ يقتضي العلم بلوازمها وصفاتها بذلك العلم، وإلا لم يكن علمًا بها، ومبدئية الحق من صفاته. فهي معلومة له بعلمه بذاته. وعلم المبدئية مشتمل على علم ما إليه المبدئية. وهي معاليله. فعلم معاليلة منطو في العلم بصفته. وعلم صفته منطو في العلم بذاته.

فحقق الشارح ـ قدس سره ـ أن حمل كلام الحكماء على ما أبداه بعض المتأخرين أقرب إلى الصواب من هذا الجواب. وذلك لأن كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول، فتكون ذات العلة كافية عن ذات المعلول، بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة، مع أن المعلول مباين للعلة. لا يخلو من كدر وبطلان، وهو ظاهر.

وأيضًا قد صرح في الجواب، بأن علمه بالممكنات يكون إجمالاً. والمعقول من العلم الإجمالي هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة، بصورة واحدة بسيطة، ثم تنحل تلك الصورة ـ وهي العلم الإجمالي بالأجزاء المعلومة ـ إلى تلك الأجزاء وتفصل إليها. أي أن هذه الصورة ـ بما هي تلك المعلومات المفصلة ـ بمنزلة جسم بسيط ينحل إلى أجزائه المقدارية، مثلاً. وذلك غير صحيح ههنا، إذ ليست المعلولات مما تنحل إليها العلل، فإن المعلولات ليست أجزاء العلل، وإلا لزم انحلال الواجب إلى أعيان الممكنات، وهو محال. وأيضًا لو صح مثل هذا ـ أي كون حضور الذات كافيًا، عن حضور الصادر عنها في العلم ـ لأفضى إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين ـ وهما معروضا الإضافة ـ عين العلم بالمتضايف الآخر. ولا يخفى بعده عن الحق، فإن البديهة قاضية بأن العلم بذات الأب ليس عين العلم بذات الابن، وهكذا سائر المتضايفات. ففي عبارة الشارح نوع من التسمح. فالأولى أن يعبر بمثل ما قررنا، وإن كان يصح ما عبر به على وجه بعيد. والخطب سهل.

* * *

١٤٤ـ (فان قلت: العلم بالعلة، سبب للعلم بالمعلول. . . إلخ).

أقول: إيراد على استبعاده أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين عين العلم بالآخر.

حاصله: أن للعلة مع المعلول علاقة ليست لسائر المتضايفات بعضها مع بعض. فمن ثم كان العلم بالعلة سببًا للعلم بالمعلول، كما هو المشهور، بخلاف سائر المتضايفات. فليكن انكشاف العلة كافيًا في انكشاف ذات المعلول.

وحاصل الجواب عنه: أنا لا نسلم أن العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول، لما بينهما من التباين. وحضور أحد المتباينين لا يكفي في حضور الآخر. ولو سلم فلا نسلم أن العلم بالعلة عين العلم بالمعلول، بل القول بالسببية ينافيه. فإن السبب يغاير المسبب بالضرورة. والمطلوب في مدعاكم، اتحاد العلمين، بحيث يكون علم الواجب بالممكنات لا يفضي إلى كثرة في الصفات. وذلك لا يكون إلا عند القول باتحاد العلمين، بحيث يكون حضور الذات كافيًا عن حضور الممكنات. وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام، بل الاستلزام يقتضي التعدد في الهويات، أو أعم منه بالبداهة. فإنه لابد من فرض شيء لازمًا لشيء. فههنا شيئان بالذات أو المفهوم.

وأنا أقول: لا يتصور مبدئية شيء لشيء حتى يكون في حقيقة الأول، أو ما ينتهي إلى حقيقته، أمر ما يلائم انضمام الثاني إليه في الوجود، أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام. وإلا لم يكن لصدوره عنه ـ دون غيره ـ مرجح، فيكون صدوره عنه، ترجحًا بلا مرجح، وهو محال. وإن كان من نفس حقيقة العلة، ذلك ولا يمكن الانفكاك عنه بحال، فالعالم بحقيقة العلة حق العلم، لا محالة يعلم المعلول، للزوم علمه بما يشبه أن يكون مضافا إلى ذلك المعلول بعلمه لنفس تلك الحقيقة. فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب، فلا معنى للمكابرة بمنعه إلا الجهل بحقيقة بحث العلة والمعلول. وأما أن العلم بالعلة ليس عين العلم

بالمعلول، فذلك لم ينكره أحد، ولم أجد في كلام الحكماء ما يناقضه. فإن الحكماء ـ فيما قيل ـ قائلون بانطواء العلم بالذات على العلم بالممكنات، لا بعينيته وستسمع فيه قولاً.

* * *

١٤٥ ـ (واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب.. إلخ).

أقول: اعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن علم الواجب بذاته عين ذاته، إذ الواجب نور لذاته بذاته، وليس مظلما يحتاج إلى نور يظهر ذاته عند ذاته. ولما لم يكن في مرتبة ذاته جهة سوى ذاته، فمرتبة وجود الكثرة إنما صدرت عن مرتبة ذاته. فذاته عين جهة الخصوصية، التي نشأت بها عنه معاليل ذاته، والعلم بالخصوصية الرابطة للعلة بمعلولاتها، لا يكون إلا ومعه العلم بتلك المعلولات، كما هو بين، وإلا لم تكن الخصوصية. فالعلم بالخصوصية، التي للعلة، إلى معلولها المعين، لا يتم علما، حتى يعلم ذلك المعلول. فعلم المعلول منطو في علم تلك الخصوصية. وقد علمت أن خصوصية الحق، إلى معلوله الأول، هي عين ذاته، وقد علم الحق ذاته بذاته. فعلم الخصوصية بذاته. فعلم المعلول الأول بذاته. كل ذلك بعلم هو عين ذاته، كما علمت. فعلمه بذاته، الذي هو عين ذاته، علم بالخصوصية التي هي عين ذاته. وذلك العلم بها لا يكون إلا بعلم ما هي إليه. فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الأول. ثم إن ذلك المعلول اللازم للعلم يجيء متأخراً عن مرتبة الذات، في عالم التفصيل، الذي هو الوجود الخارجي. فليس هناك بون بين علم الذات، الذي هو كالعلم بالمصدرية، وبين حصول المعلول في الخارج، إلا بالمرتبة. ثم إن المعلول الأول، لما كان معلومًا للحق، بجميع وجوهه، بعلم المصدرية، وكانت مصدريته للمعلول الثاني ـ أي الخصوصية التي بها نشأ المعلول الثاني ـ من وجوه: الأول مع مصدره، وعلم

الخصوصية منطو على علم ما إليه الخصوصية، فكان المعلول الثاني معلومًا بعلم خصوصيته، كان العلم بالمعلول الثاني منطويًا في العلم بالمعلول الأول، مع مصدره، فإن الخصوصية التي بها صدر هذا الثاني، ليست أمرًا وراءهما، وليست تعلم بدون علم الصادر الثاني. ثم يجيء هذا المعلول الثاني حاصلاً في الخارج، في مرتبة التفصيل. والعلم بالمعلول مندرج ومنطو - كما سمعت - في علم المصدرية. فعلم المعلول الثاني منطو أيضًا في العلم بمصدرية المعلول الأول، عن الأول. وهكذا يقال في جميع المعاليل المتنزلة. فالعلم بذاته، الذي هو العلم بمصدريته لمعلولاته، منطو على جميع العلوم التفصيلية، مشتمل عليها، وهو واحد بسيط، فإنه عين الذات الواحد من جميع الوجوه. وجميع هذه العلوم التفصيلية، واحدة، في مرتبته، إن اعتبرت متعددة في مراتبها، عند النظر إلى خصوصياتها، فمن ثم سموه علمًا إجماليًا.

والعلم التفصيلي - عند التحقيق - ليس إلا الإيجاد، فإن الإيجاد والاختيار والعلم، ليست عند ربك متعددة، كما هي عندك. فإن ما عندك مرتبة الناقص، ومرتبته تعالت أن تكون إلا في ذروة الكمال، بل مرتبة علمه بذاته كافية في أنه: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، كما مرت الإشارة إليه. فقد صح بيانهم كيفية الانطواء، بأن قالوا قولاً إجماليًا: إن ذاته علة للممكنات، وعلمه بذاته، على ما هو عليه، منطو على علمه بالممكنات، إذ حق جملة أحوال ذاته ليست وراء ذاته، إنما تسمى حالاً لا بالاعتبار الوهمي، لا الحقيقي، كونه بعدًا لها، أي الخصوصية التي بين الذات وبين معلولاته التي بها نشأت، لا التي عن وجودها انتزعت. والعلم بالخصوصية لا يكون إلا بالعلم بما هي خصوصية بالنسبة إليه، فيتضمن علمه بذاته علمه بها، أي بالممكنات. والكثرة جاءت متأخرة في مراتب التفصيل.

وبالجملة: فالمعلول الأول، مثلاً، بوجوده الخارجي إنما يتبع علم الذات

بالذات، إذ مجرد علم الذات علم مبدئيتها[١]، وعلم مبدئيتها هو: إيجاد العقل الأول باعتبار، وعلمه الفعلي باعتبار، وعلم العقل الأول، على ما هو عليه، علم بمبدئيته للعقل الثاني، وإيجاد له باعتبارين. وقد كان عين العلم بالمبدئية، الذي هو بالذات، فالنور واحد، والأشعة مختلفة، والحق واحد، ومظاهره متعددة، فدقق. وهذا بيان يقنع به ـ على أصولهم ـ من له أدنى فطانة، فضلاً عمن برز فيها، عين العلم كالشارح ـ رضي الله عنه ـ فكأنه ـ قدس سره ـ لم يفهم حقيقة كلامهم، فأورد عليهم ما لم يكن يرد. ثم ما بيَّنه بعد في التجائهم، هو عين ما بينا ههنا، إلا أنه لقصوره عن هذا البيان، أتى بعبارة شنيعة، لا يليق أن يتفوه بها عاقل، فضلاً عن حكيم عمدته البرهان.

وإجمال القول: أن علم الحق بذاته، هو محتد اختياره، وليس يتمايز اختياره عن إيجاده للممكنات. إذ ليس علم الحق بالفكر والنظر، ولا اختياره بالتردد بين الخير والشر، بل تلك أمور يعددها الاعتبار. ويوحدها الاستبصار، وذلك قول قد يتحققه الناظر على أصول أخرى حقة. عند تصفية العقل وتجريده عن أدران ما قبله من الأوهام العامية.

وقد لهج عبد الحكيم بالتفرقة بين العلم الإجمالي، والتفصيلي، في مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب، ولم يصب في ذلك شيئًا من مذهب الحكماء. وبهذا تعلم اختلال ما نقله الكلنبوي عن رجل ذكر أنه بعض الأفاضل. ونص عبارة الكلنبوي، بعد كلام قدمه: (وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الأفاضل، في رسالة مستقلة، حيث قال. «ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري، المعبر عنه بـ «دانستن» بل في العلم بمعنى «دانش». وحقيقته أنه نور تتجلى به الأشياء، ويتميز

(١) (قوله إذ مجرد. . . إلخ. وإن شئت قلت: إن الواجب بعلمه بذاته، قد علم سلسلة الممكنات، إلى غير النهاية، بعلم المبدئية. وعلمه لها هو إيجادها في الخارج، فوجدت، إلا أن ظروف الخارج، لما لم يكن بحيث يسع تمام الوجود في آن، وجدت هذه الموجودات على ما تراها، متعاقبة بذلك العلم الأول. فوجودها الماضي والحالي والاستقبالي، هو ذلك الإيجاد العلمي، فدقق جدًا). **عبده**.

بعضها عن بعض، وهو قد يكون عين العالم، بأن يكون نورًا ظاهرًا مظهرًا، قائمًا بذاته. وقد يكون أمرًا قائمًا، فيكون العالم في ذاته مظلمًا. ويكون نورانيًا بقيام ذلك النور به. ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار، كان ذاته بذاته، في أجل مراتب الظهور لذاته، ولا تكون الغيبة في ذاته أصلاً، فتكون ذاته: عالـمًا، وعلمًا، ومعلومًا، من غير تكثر واثنينية، أصلاً بالذات، ولا بالاعتبار، ثم إن ذاته بذاته مصدر للمعلول الأول. ومصدريته ـ أي الجهة التي تخصص صدوره عنه، بوجه مخصوص ـ نفس ذاته. فيكون علمه بذاته، الذي هو علم بالمصدرية، مشتملا على العلم بالمعلول الأول بجميع وجوهه، واعتباراته لكونه صادرًا عنه من كل وجه ـ مندمجًا علمه في علم المصدرية، من غير تكثر ولا تعدد إلا بالاعتبار، وإلا لم تكن المصدرية، التي هي الذات، معلومة بالوجه الأكمل. وكذلك المعلول الثاني، والثالث، وهكذا إلى غير النهاية. فيكون علمه تعالى، الذي هو عين ذاته ـ وهو نور الأنوار ـ يظهر به ويتجلى كل ما هو في سلسلة المبدئية، كليًا كان أو جزئيًا، دفعة. وكذلك الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات ـ لكونها بهذه الصفات والاعتبارات ـ صادرة عنه، ومصدريته لها مقتضية لا تصافها بتلك الصفات. فعلمه تعالى علم بسيط، مشتمل على العلم بجميع الأشياء، لا كاشتمال الكل على الجزء، بل كاشتمال العلم البسيط ـ الذي يحضر من سئل عن مسألة ـ على التفصيل الذي يقع بعده. وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين أنه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة. ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات، من حيث إنها أسباب ومسببات، كان العلم التفصيلي المترتب عليها علما فعليًا، لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي تقتضيه العناية الأزلية. أي كان علمه بذاته ـ من حيث مصدريته للمعلول الأول ـ علمًا فعليًا، سببا لوجوده، وعلمه الحضوري بالمعلول الأول ـ من حيث مصدريته للمعلول الثاني ـ سببًا لوجوده، وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية. فكان وجود تلك المعلولات ـ مع ما تشتمل من الصفات والاعتبارات ـ في

مرتبة الوجود، علمًا تفصيليًا، حضوريًا بها، مترتبًا على ذلك العلم البسيط. ولم يتجدد في تلك المرتبة إلا الإضافات. وتجدد الإضافات لا يخل بوحدانيته، فإنها جميعًا راجعة إلى إضافة المبدئية، ولا شك في اتصافه بها.

ثم إن مراتب العلم التفصيلي أربع:

الأولى: ما يعبر عنه في الشريعة بـ(القلم، والنور، والعقل). وعند الصوفية بـ(العقل الكلي). وعند الحكماء بـ(العقول). فالقلم، الذي هو أول المخلوقات، حاضر بذاته ـ مع ما هو مكنون فيه ـ عند الواجب تعالى. فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الإجمالي، الذي هو عين ذاته. وبسيط بالقياس إلى باقي المراتب.

والثانية: ما يعبر عنه في الشريعة بـ(اللوح المحفوظ). وعند الصوفية بـ(النفس الكلية). وعند الحكماء بـ(النفوس الزاكية المجردة). فاللوح المحفوظ حاضر بذاته ـ مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات ـ عند الواجب تعالى. فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها.

والثالثة: كتاب المحو والإثبات، وهي القوى الجسمانية، التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية، وهي المنطبعة في الأجسام العلوية والسفلية. فهذه القوى ـ مع ما فيها ـ حاضرة عنده تعالى.

والرابعة: الموجودات الخارجية، من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها، فإنها حاضرة بذاتها عنده تعالى، في مرتبة الإيجاد، فهي: علوم باعتبار، ومعلومات باعتبار، وكذا ما في المراتب السابقة، فإنها جميعًا علوم، ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصًا. . .) انتهت عبارة الكلنبوي.

إلا أن في العبارة تسمحًا، ولعله من تلخيص الكلنبوي.

فتم قول الحكماء: إن علم الباري تعالى بالممكنات، الذي هو عين ذاته، حضوري على قواعدهم، فإنه ليس إلا ذاته، وهي حاضرة عند ذاته. وكذا علمه ـ الذي هو عين الممكنات ـ وهي مرتبة العلم التفصيلي. وقد وصل إلينا، على لسان

الأستاذ المحقق، أن الشيخ أبا علي بن سينا قال: (إن علم الواجب بالممكنات، هو عين الإيجاد، لا يتفاوت إلا بالاعتبار). وهو يريد العلم الفعلي.

فزعم الكلنبوي أن هذا الذي نقله عن بعض الأفاضل مختل، قد نشأ له من اختلال فكره، وإنما نقلناه، وإن لم يكن دأبنا أن ننقل عن أحد مثل هذا النقل، لهذا التأييد، لتشحيذ الأذهان، لإطراء بعض من التفاسير. فافهم.

ثم إن الكلنبوي قد استعان، بتوفيق الله تعالى، على مخلص للحكماء مما يرد عليهم، من مثل ما ذكره الشارح. وحاصله: (أنه قد ذهب أهل (الشبح) إلى أن العلم بالشبح عين العلم بذي (الشبح) مع التباين بين: الشبح وذي الشبح، بالماهية، وإنما ذلك لعلاقة بينهما، فلنا أن نقول: إن بين الواجب تعالى وبين الممكنات رابطة خاصة، سموها المبدئية، كما بين الشبح وذى الشبح تقتضي أن يكون: العلم بالذات عين العلم بالممكنات، لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار. فإن تقل: كيف؟. نقول: لا كيف، فإن علم الواجب ليس كعلومنا، فيجوز أن يقع بنحو لا يقع عليه علومنا. وأطال في الكلام على هذا المخلص، وفرع عليه ما فرع).

وأنا أقول ـ بعد المساهمة معه، في قياسه البارد ـ: هذا الكلام بمنزلة أن يقال: علم الواجب تعالى بالممكنات، عين ذاته. ولا يرد عليه شيء، لأنا لا نعلم كيف يعلم، حتى نورد عليه ولا يخفي سخافته. وليت شعري!! إن كان مثل هذا مخلصًا، فلم لم يعتمدوه في جميع ما أورد في الإلهيات، وينقطع عرق البرهان بالكلية، ويقام حجاب على عين النظر، ويطلق العنان لكل مدع يدعي ما يريد؟!. ثم يزعم أن ليس يلزم على دعواه محال، فإن الكيف مجهول، والتنزيه معلوم.

وبالجملة، فهذا وأمثاله، مما يعدونه فضلاً، من قولهم: يعلم علمًا لا نعلمه، أو يتعلق تعلقًا لا نعلمه، أو ما يشبه ذلك، أقوال قد أطفأت نور العلم من العالم، وضربت على قلوب الأذكياء خيام الجهل. كيف... ولم يثبت لدينا شيء من

الأشياء إلا بنور عقلنا، فهل يسوغ لنا بعد ذلك أن نسمه بالجهل والعمى؟! وأي مرجح لا يغال مثل هذا المجون في توجيه قول الحكيم، الذي لا يسوغ إلا ما قضى به برهانه؟. فإن لم يعلم فهو موقوف حتى يعلم. تفطن!! فلست أطيل في بيان الأباطيل.

وألفاظ الشارح بعد، ظاهرة، غنية عن الشرح.

***

١٤٦ـ (هذا ما رأينا ذكره... إلخ).

أي في مقام تحقيق علم الله تعالى بغيره من الممكنات.

***

١٤٧ـ (ولنا في تحقيق مذهبهم).

أي مذهب الحكماء، كلام آخر، سوى هذا الكلام الباطل، يعلو عن طور ومقام علم الكلام. وليس ينبغي أن يذكر إلا لقوم قد رقوا في الفلسفة أعلى مقام. ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه في رسالته المسماة بـ (الزوراء). وقد تتحقق لب الحق فيه من رسالتنا (الواردات). وهذا مشرب صوفي، لا يذوقه إلا من عوفي فصوفي. فإن خرجت من ظلمات الوهم والارتياب، وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب، فتح لك من الحقائق أبواب، وظفرت بحقيقة الصواب، وكنت من العرفاء ذوي الألباب. وإلا فأنت محجوب، ونظرك مقلوب. فأجهد نفسك أيها الطالب، واجعل همك أعلى المقاصد وأسنى المطالب، فليس الأمر ما أنت فيه، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه، والحق فيك مبديه. وليس هذا مقام الكلام، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام. ولعلنا نأتي على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى، في مقام آخر، أو في كتاب آخر والله الموفق.

***

١٤٨ـ (فإن قلت: علم الواجب تعالى حضوري . . . إلخ).

أقول: قد تلونا عليك ما اصطفيناه في علمه بغيره. والمرضي عند المحققين، وعندنا، أن علمه بذاته هو عين ذاته. ولما لم يكن صورة ذاته، في ذاته، كان علمه بذاته حضوريًا، لحضور ذاته عند ذاته. لا حصوليًا.

فإن قلت: لا يصح لك أن تقول: علم الواجب حضوري، فإنك تقول حينئذ: إن ذاته حاضرة عند ذاته. وحضور شيء عند شيء يقتضي: حاضرًا، ومحضورًا عنده، وكل منهما مغاير للآخر، فحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، وذلك اللازم محال، فحضور الشيء عند نفسه محال، فكون علم الواجب حضوريًا محال.

فإن أجبت بأن التغاير الاعتباري كاف، أي ذات الواجب ـ من حيث هي علم ـ حاضر، ومن حيث هي عالم محضور عنده، فذلك يستلزم أن لايكون ذات الواجب ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ عالمًا بذاته، وإلا لزم المحال المذكور، لعدم اختلاف الحيثية حينئذ، بل يكون الواجب تعالى ـ مع اعتبار قيد ـ عالمًا بذاته، من حيث هي، أو العكس، أو التقييد من الجانبين، وكون ذات الواجب تعالى ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ غير عالم بذاته، قول باحتياج ذاته، في علمه بذاته، إلى انضمام الحيثيات وهو باطل.

فان أجبت، أيضًا، بأن الحضور إنما يقتضي تغايرًا، إن كان مضمون موجبة، كأن يقال: ذاته حاضرة عند ذاته، فإنه يقتضي نسبة ذات الطرفين. وأما إن كان المراد منه ما هو لازمه، وهو مضمون سالبة قائلة: ذاته ليست بغائبة عن ذاته، فلا يقتضي تغايرًا، فذلك لايجديك نفعًا، فإن السلب نسبة تطلب طرفين، فالتغاير لازم.

قلنا: ذلك القول ـ أي أن علمه تعالى بذاته، حضوري ـ صحيح. وسلب الغيبة هو عبارة عن سلب النسبة، وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحدًا، لا نسبة

بينه وبين شيء آخر، أي لا تعدد فيه بوجه. فقولنا: ـ ليست الذات بغائبة عن الذات ـ سلب للغيبة. وصدقه بوحدة الذات للذات، بحيث لا تغاير فيها بوجه من الوجوه، حتى نتصور الغيبة، فلا يستدعي المغايرة، بل عدمها. فحضور الذات عند الذات لا يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، كما زعمت. فدعوى: أن العلم حضوري، صحيحة. وأيضًا لو قبلنا المغايرة، فالتغاير الاعتباري كاف.

قولك ـ يلزم أن لا يكون الذات، بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالـمًا بذاته.

قلنا: لا ضير فيه، فإن قطع النظر عن جميع الحيثيات، هو قطع النظر عن حيثية العلم. ولا ريب في أنه ـ بقطع النظر عن حيثية العلم ـ لا يكون عالـمًا بشيء، بل إنما يكون عالـمًا بذاته، إذا لوحظ بحيثية كونه علمًا، أو عالـمًا، وكل هذه الحيثيات متحدة في الخارج مع الذات، إنما التغاير في اللحاظ، والاعتبارات فقط، لتصور الحكم. فحديث الاحتياج والانضمام لا يسمع. وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعري: (إن الذات بذاتها، ليست بعالمة، إلا بانضمام مغايرها في الوجود، وهو صفة العلم). فجعلها محتاجة إلى أمر زائد في الخارج يقوم بها.

وتمام القول: إن التعبير بحضور الذات عند الذات، وما ينحو نحو هذا من الألفاظ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية، وهي في الواقع لا تقتضي تغايرًا. بل ذلك للتفهيم والتفاهم.

وقد يقرر الإشكال بوجه آخر، حاصله: أن الواجب تعالى، لا يصح أن يعلم ذاته، لأن العلم: إما إضافة، أو صفة ذات إضافة، على اختلاف فيه، فلو علم ذاته لكان لذاته نسبة الى ذاته، والنسبة تستدعي طرفين، ولا يكونان متحدين، وإلا كانا طرفًا واحدًا، فهما متغايران، فتكون ذاته مغايرة لذاته. هذا خلف.

فإن قلتم: التغاير الاعتباري كاف. قلنا: كلامنا في مرتبة الذات، وهي واحدة من جميع الوجوه، والواحد من كل وجه لا يعتريه تعدد الاعتبار. وهي شبهة «الطبيعين» في القول بالواجب غير الشاعر. وجوابه:

أولاً: بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه، فإن شيئًا من الأشياء لا يخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية، وإن كانت سلبية. قلنا اعتبار كونه علمًا، وعالـمًا، ومعلومًا، وإن كان لا اثنينية في نفس ذاته، ولا في صفاته الوجودية.

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر.

وثانيًا: ما أقول: إن العلم ليس نسبة: ولا يقتضي نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم، لإثبات الملاءمة، ليتحقق الانكشاف. أما عند اتحاد العالم والمعلوم، فلا يحتاج إلى النسبة، بل العلم هو حالة الانكشاف، فإن كان للذات على الذات، فهو هو، وإن كان لمغاير، فلابد من رابط يربط العالم بالمعلوم، وإلا لكان كل ذي علم عالـمًا بكل معلوم، وهو بديهي البطلان. وعلى الجملة، فمسألة العلم محل نظر جديد.

* * *

قـــدرة الله

١٤٩ـ (قادر على جميع الممكنات . . . إلخ) .

أقول : ومن الصفات الكمالية التي يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى أنه قادر على جميع الممكنات ، أي قادر على إحداث كل فرد من أفراد الممكنات ، على الإطلاق بدون استثناء . وإنما قلنا : (على إحداث) لما أن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ، لا الإمكان . ومن ثم قال الشيخ الأشعري : (إن احتياج الجواهر ، حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجدده من أعراضها) . وقلنا : (كل فرد) لما أن المراد أن لا يخرج فرد من أفراد الممكنات عن قبوله للتأثر عن الباري تعالى ، لا أنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها ، فإنه من المحالات ، لأن الممكنات غير متناهية . وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال . وقلنا : (بدون استثناء) لما أن صفات المعاني ، عند المنصف ، ليست عينًا بحسب المفهوم ، ولا غيرًا بحسب الوجود ، فهي في الوجود الخارجي عين الذات ، فليست من الممكنات . نعم تستثنى من الممكنات في عبارة (غيره) . ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان ، مقدورة بالضرورة .

وإطلاق هذه المقالة ـ أي أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، باتفاق المتكلمين والحكماء ـ بناءً على تحقيق مذهب الحكماء ، من أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى ، والوسائط شروط ومُعِدَّات . بل وعلى غير تحقيقه ، كما يعلم بالتأمُّل .

إلا أن القدرة عند المتكلمين هي : (صفة تقتضي كون الفاعل ، بحيث يتمكن من

الفعل والترك ـ أي عدم الفعل ـ). أو هي: (كونه بحيث يتمكن). أو هي: (نفس التمكن). وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك، بالنسبة إلى شيء واحد، جوازاً وقوعيًا، بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل، ولا للازم ذاته.

وعند الحكماء، هي: (كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، أي أن يكون فعله موقوفًا على مشيئته، سواء كان بحيث يجب الفعل، لوجوب المشيئة، أم لا. فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقًا. وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء. وتفسيرها بالمعنى الأول مما اختص به المتكلمون. وليس شيء من تعريف أحدهما يسمى قدرة عند الآخر. وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم، في شأن الواجب تعالى، لوجوده في ضمن الأخص القائلين به. فلا إيراد ولا جواب.

فإذن يكون معني قضية المصنف على مذهب المتكلمين: أن الباري تعالى إذا قيس إلى أي ممكن من الممكنات، فهو بحيث له أن يوجده وله أن لا يوجده، ليس يمتنع عليه واحد منهما، ولا يجب منه كذلك، إلا لذات الواجب تعالى، ولا للازم من لوازمه، فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه، فهو في الإيجاد مختار اختياراً مطلقا مردداً على هذا.

وعلى مذهب الحكماء أن الباري تعالى، بحيث إن شاء ممكنًا صدر عنه، وإن لم يشأ لم يصدر شيء، وجب له أحد الطرفين في شيء من الممكنات، أو لم يجب. وهذا عموم في المفهوم، وإلا فالواقع الشق الأول، أي وجوب أحد الطرفين، لأنه عدم تمام الاستعداد، يجب الفيض، لوجوب المشيئة، لعموم الفيض والجود. وعند عدمه، يجب عدم الفيض، لعدم المشيئة، بعدم القبول. فالفعل، في الحقيقة، واجب الوقوع، أو اللا وقوع، وإن كان ذلك موقوفًا على مشيئته. ثم إن مقدم الشرطية الأولى ـ أي قولنا: إن شاء فعل ـ بالقياس إلى وجود العالم، دائم الوقوع. وتاليها لازم، لوقوع مقدمها، أي أزلي أبدي، لعدم توقف الفيض في زمن من

الأزمان. ومقدم الشرطية الثانية، بالقياس إلى وجود العام - أي ما يتحقق به مفهوم العالم، في الخارج - دائم اللا وقوع. أي أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية، لا تنقطع أزلاً، وأبدًا، وإن كان قد لا يشاء فردًا خاصًا، في زمن خاص، لعدم الاستعداد مثلاً.

وبالجملة: فالحق تعالى خلاق أزلاً وأبدًا، لأنه مريد للإيجاد أزلاً وأبدًا، وإن كانت الحوادث في تعاقب.

إن قلت: أن كانت مقدم الشرطية الثانية ليس بواقع ألبتة، فتاليها كذلك، فهما كاذبان، فقد كذبت الشرطية، فلم يتم التعريف.

قلنا: قد تقرر أن صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها، بل يتوقف على صدق تاليها، على فرض صدق مقدمها. وهو ههنا كذلك. وهذا الإشكال وهم، وإلا فالمقدم صادق في بعض الممكنات، كما ذكرت.

إن قلت: إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين، بالنسبة إلى الواجب تعالى، فهذا هو القول بنفي الاختيار، مع إنكم تقولون: بأنه مختار، وإن هذا إلا تناقض.

قلت: دوام الفعل - أي لزومه - وامتناع الترك، أو العكس، أي وجوب الترك، وامتناع الفعل، بسبب أمر مغاير للذات، وهو المشيئة، مثلاً، لا ينافي الاختيار. بل الفاعل قد يختار الفعل، ويرضى به، ومع ذلك يوجبه على نفسه بموجب ما، كعلمه بغايته اللائقة، أو المنافرة، ولا تنافي بينهما. ألا ترى أن العاقل، ما دام عاقلا، إذا قصده قاصد بإبرة ليغمز عينه بها، فإنه يغمضها، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته، بحيث لا يمكنه تركه، مع إن الإغماض باختياره، لما أنه بتمديد الأعصاب وقبضها عند المقتضى بالإرادة. وامتناع الترك، لعلمه بضرر الترك، لا ينافي اختياره. وكذلك السخي المار على متلهف من العطش، أو متضور من الجوع، ومعه ما يسد رمقه، فإنه لا يتمالك نفسه إلا أن يزيل ما بهذا

المسكين من الألم، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهراً على ذلك، بل إنما هو باختياره وإرادته وطوعه. فما ظنك بمن علم المضار والمنافع بعلم هو عين ذاته، وكان من أوصاف ذاته الجود العام؟ فاختيار فوق هذا الاختيار، بحيث لا نسبة. والتمثيل للتقريب.

وبالجملة: فأمثال هذا وجوب بالاختيار، والواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

قال قائل: الوجوب للازم الذات هو عين الوجوب للذات، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات، وتبجح على الشارح بما لا يليق به.

وأنا أقول: أولاً: إن من له أدنى عقل يفرِّق بين الصادر عن الذات، لنفس الذات، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به، وبين ما لا يصدر عن الذات إلا بواسطة شعور الذات وعلمها به وإصدارها له عن رضى، بحيث لا تعترضها الضرورة في ذلك، أي بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار وإن كان بحب وقوعه لكون الذات لا تعتريها شائبة البخل أو ما يشبه ذلك فإن هذا الثاني بالاختيار. والأول بالاضطرار. وثانيًا: إنه لا محيض للمتكلم عنه. أي عن القول بالوجوب للازم الذات، فإن علم الواجب بالممكنات لا يجوز أن يكون اختياريًا عنده، وإلا لكان العلم بها حادثًا، وهو مستلزم لسبق الجهل، وهو محال. فإذن علمه بالممكنات، على ما هي عليه، وعلى وجه وقوعها في الخارج، لازم لذاته وإرادته إنما تتعلق على وفق علمه، ولا يتصور بينهما الخلاف، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً، وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته، وإلا لزم هذا اللازم بعينه أيضًا، فإذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذي هو لازم لذاته، فوجب أن يصدر عنه، ومحال أن لا يلحقه. فعاد إلى قول الحكيم.

وأيضًا، عند تمام الاستعداد: إما أن يكون الواجب، تقدس، عالمًا بتمام

الاستعداد، أم لا. الثاني: محال، للزوم الجهل، وعلى الأول: إما أن يكون تركه للفيض حكمة، أم لا. الثاني محال، للزوم العبث. وعلى الأول وإما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب أو إلى ذات المستعد أو إلى سواهما أو لا تعود إلى شيء الأول. محال، إذ لا يتجدد للباري كمال. والرابع: كذلك، إذ لابد من الموضوع. فيبقى الثاني، والثالث. ولا بد في الثالث من أن يكون السوي من متعلقات الممكن، ضرورة عدم العلاقة بين المتباينات. فرجع في الحقيقة إلى الثاني، فلم يكن تام الاستعداد، وقد فرض تمامه. وهذا خلف. فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه، وذلك لما قام من البرهان على أن الواجب حكيم، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذي حق حقه، ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾(١). ﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾(٢). وعند عدم تمام الاستعداد، إن تحقق الفيض، فقد كان تام الاستعداد. هذا خلف. وإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث، وهي ما به يتم استعداده، حتى يفاض عليه. فرجع ذلك إلى الوجوب، لما كان لازمًا لذاته، وهو لحكمة. فأين تذهبون؟!! فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذي ذهبوا إليه، وهو الاختيار المردد في الواقع، قول بأفواههم، تنافيه قواعدهم وعقائدهم.

والحق أن لا خلاف بينهم وبين الحكماء، في هذا المقام، إلا في المقالات اللفظية التي لا تقام في وجوه المقدمات اليقينية. وبعد ذلك كله، فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب ألفاظ، وإنما يتنورها الفطن عند التدبر والتأمل. ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها إيضاحًا شافيًا في غير هذا الكتاب. ثم بما بيّنا يندفع ما في الحواشي هنا.

* * *

---

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) الكهف: ٤٩.

١٥٠ ـ (فهو تعالى قادر على جميع الممكنات . . . إلخ) .

أقول : لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف ، في المدعى ، أخذ يبين الدليل على ثبوته على كلام المشربين . فقال : إذا تحققت معنى القدرة ، وما ابتنى عليه ، فاعلم أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، أما كونه قادراً على الممكن ، فلأن قدرته من لوازم ذاته ، سواء كانت زائدة على ذاته ، أو من اعتبارات ذاته . والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر ، هو الإمكان ، إذ معنى كون الشيء ممكنًا أنه ليس له الوجود من ذاته . وليس في ذاته ما يمنع الوجود ، بل يقبل التأثر بأحدهما عن الغير . وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً ، وليس من ذاته أن ينافي أحد الأثرين ، فالواجب تعالى أن يفيض الوجود على الممكن . وله أن لا يفيض ، عند المتكلم ، أو إن شاء أفاض وإن لم يشأ لم يفض ، عند الحكيم ، على ما فيها .

وأما عموم قدرته للجميع ، فأنه إذا ثبتت قدرته على البعض ، فقد ثبتت قدرته على الكل . لاتحاد علة القبول في الممكن ، ولزوم القدرة للذات الواجب . وأيضًا ، لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولا بد للممكن أيّا كان من أن ينتهي إلى الواجب . وقد ثبت أن الواجب مختار ، لأنه عالم ، والمختار لا محالة قادر ، فكل ممكن ينتهي لا محالة إلى القادر ، وما كان مقدوراً بعلله ، فهو مقدور بذاته ، فقد عمت قدرته جميع الممكنات ، وأيضًا العجز عن الفيض على القابل ليس إلا لمانع غير ذاتي ، فيكون لذلك المانع يد على الواجب ، حتى منعه ، فيكون عجزاً ، وهو عليه تعالى محال . أما الاستعداد وعدمه فلا يعدُّ مانعًا ولا غير مانع ، بل يعد كأنه من تمام حقيقة الممكن ، أو لإتمامها .

ولسنا نطلب إلا كون الباري تعالى له الفعل والترك ، أو إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، وإن كان لذلك لوازم تستصحب عند الإيجاد ، خصوصًا والكل من تأثيره ، فلا يعدُّ شيء مانعًا ، بل ذلك تخصيص منه وإحكام . وهذا عام لكل ممكن . فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا .

١٥١ ـ (مع أن النصوص قاطعة . . . إلخ).

أقول: استئناس منه بالنصوص لكلا الفريقين: أي المتكلمين، والحكماء، فإن لفظ الآية ـ (أي قدير) ـ متحمل للمعنيين السابقين، وإن كان كل منهما قد أبطل ما ادَّعاه الآخر في التعيين بأدلة عقلية، بها يطبق الآية على مراده خاصة. ثم إن (الشيء)، في الآية، لو يراد منه مصطلح القوم يشمل الصفات على رأي الأشاعرة، مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم، فلا تكون مقدورة، فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلي، ولا بأس به. فعلى هذا لو أقيم برهان عقلي على أن الباري تعالى موجب في بعض الأشياء من العالم، لا يعارض بالآية، فإن الموجب خارج بالدليل العقلي، والقرينة العقلية من المخصصات، وكونها من المخصصات، في موضوع دون موضوع، مع اتحاد المنشأ، تحكم.

وبالجملة: فلا يليق بأحد المستثنيين أن يشنع بالآخر.

وأما إن أريد من الشيء، ما كان عند المخاطبين شيئًا، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت، فليس الشيء شاملاً لصفات الباري تعالى ولا الكثير مما لم يكن يخطر ببالهم، وإنما يدخل تحت القدرة بالبرهان، فلا تصلح الآية مستندًا، بل ولا مؤنسًا. وإن أريد به ما يفهم عند قول القائل: أنا القادر على كل شيء، أي ما هو خارج عن ذات المتكلم، فإنه الممتن به، أو المتمدح به، أو المهدد به، أو ما يشبه ذلك. فقد دلَّ ذلك على العموم، بدون استثناء شيء. فإن الصفات لم تكن داخلة فيه، حتى تحتاج لاستثنائها منه، ولمن أخذ بهذا، مع نفي تجويز التخصيص بالقرينة العقلية، أن يشنع بمن استثنى شيئًا، ولكنه ليس. وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوي هباء منثورًا.

١٥٢ ـ (قيل: الأولى . . . إلخ).

أقول: قال السعد التفتازاني ـ في [شرح المقاصد] ـ بعد أن ضعَّف الأدلة على

شمول قدرته تعالى: (فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته، من مثل هذه الآية) وكذا قال في شمول العلم: (أما سمعنا: فلمثل قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١). ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾(٢) إلى غير ذلك من الآيات. . .) فقد حكم بصحة الاستدلال بالسمعيات في أمثال هذه المسائل التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، وأولويته.

قال: (قلت: كون شمول القدرة. . . إلخ).

أقول: هذا رد على «التفتازاني» في قوله السابق. وهو أن شمول القدرة، ليس مما يتوقف عليه الإرسال، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع.

وحاصل الرد: إنك ماذا أردت بقولك: (إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور)؟. فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله في نفسه ـ أي بالنظر إلى الواقع ـ لا يتوقف عليه، فمسلم إذ لو فرض قدرة الباري على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، سواء كان الرسول مقدوراً له، أم لا، والمرسل إليهم مقدورين له، أم لا، والمعجزة مقدورة له، أم لا. وبالجملة: سواء قدر على شيء سوى الإرسال وبعض لوازمه، أم لا. ومثل هذا يقال في شمول الإرادة، والعلم، ولكن هذا لا يفيد في صحة الاكتفاء بالسمعيات في العلم بشمول القدرة، والإرادة، والعلم، فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليه الشيء في الخارج، لا يتوقف عليه في العلم. فإن الواجب لايتوقف على الممكنات، في الخارج، ويتوقف العلم بثبوته على العلم بثبوتها، فإنها طريق الاستدلال عليه. وإن أردت أن العلم بثبوت الإرسال لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم. فممنوع. وبيان الوجه فيه: إن طريق إثبات الإرسال منحصر في قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة. صورته: أن المعجزة فعل الله خارق للعادة، وقد صدر عن الباري تعالى

(١) الحجرات: ١٦.
(٢) الأنعام: ٧٣.

حال دعوى هذا الشخص للنبوة واستدعائه للتصديق. وكلما خالف المختار عادته ـ حين استدعاء النبي التصديق ـ بأمر يخالف عادة ذلك المختار، دلّ ذلك على تصديق النبي قطعًا عاديًا. والمقدم واقع، لما تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة، حين استدعاء النبي التصديق. فالتالي واقع، وهو أن هذا الأمر دال على صدق هذا النبي.

وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله. ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله، وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته، بل وإرادته وعلمه، إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين، لم يكن لنا دليل على أن خصوص هذا الفعل الخارق من أفعاله تعالى، وإن زعمه المعتزلة قائلين: إن للناظرين عند صدور المعجزة قرائن وأحوالاً ترشده إلى أن الفعل فعل الله. فإن هذا زعم بغير برهان وأما احتمال أن هذا فعل الله في الواقع، فلا يجدي، فإن المقام مقام إثبات، لا مقام تجويز.

وحاصل الكلام: أنه لا طريق عندنا لإثبات الرسالة إلا المعجزة، والمعجزة حادثة من حوادث العالم، فلو لم نعلم بأن كل حادث فإنما صدوره من الواجب، لم يكن لنا علم بأن حادثًا خاصّا، هو المعجزة، صادر من الواجب تعالى. فإنا لما جوزنا أن يصدر عن غيره صوادر، فلنجوز أن هذا الصادر الخاص ـ أي المعجزة ـ صادر عن غيره ـ فلابد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده، إذ لا نسبة بين الدال والمدلول حينئذ. فالعلم بالإرسال موقوف على العلم بعموم فعله. فلو لم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال، لدار.

إن قلت: قد يدلنا عظم الصادر، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق في العادة، على أنه صادر من الواجب تعالى، بدون توقف على علم بعموم الفعل، كما يقول المعتزلة.

قلت: تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات، سوى الله تعالى، ونعلم حدّ ما تقف عنده قواها، في التأثير، حتى نعلم أن مثل هذا الأثر،

ليس مما يصدر عن شيء منها، وذلك غير ممكن بالضرورة. ولم لا يجوز أن يكون في طاقة بشر - فضلاً عن مَلَك - أن يجعل: السماء كالعهن، والجبال كالمهل، بقوة نفسه الناطقة؟. لا سبيل إلى قطع هذا الإمكان إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر عنه شيء أصلاً، حتى ينسب الكل إليه تعالى.

فلم يتم ما قاله «السعد» على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين في أمثال هذه الموارد، على التحقيق. فإن للخطاب دواعي، ومقتضيات وقرائن أحوال، تخصه ببعض الموضوعات. وكم من عام في النصوص قد أريد به الخصوص؟! وخاص منها أريد به العموم؟! غاية ما تفيده الظن الغالب. فلا تكترث بما زخرفوه هنا.

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلنبوي، وعبد الحكيم على الشارح. ثم إن الكلنبوي قال: لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال على شمول القدرة والعلم، أو غير ذلك. فإن دلالة المعجزات على الإرسال دلالة عادية، لا عقلية، إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها بمدلولاتها، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها. فإن من خوارق العادات - كانفطار السماوات وانتثار الكواكب - ما يحصل عند انقضاء الدنيا، وليس دالاً في ذلك الوقت على الإرسال. ولكن مع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها، عند دعوي النبوة، العلم القطعي بصدق النبي، بناء على أن إيجاد الواجب ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ عندهم. ثم أورد إيرادات، محصلها واحد، وهو أنه: لو توقف التصديق بالإرسال، على شيء من الإلهيات، سوى المعجزات، لاشتغل النبيون بإثباته أولاً، قبل ادِّعاء النبوة، وذلك قطعي البطلان. والحاصل أنه يريد أن المعجزة كافية في التصديق، وإن لم يقف المخاطب على شيء من الإلهيات، حتى ثبوت الواجب.

ونحن نقول: قوله: (إن دلالة المعجزات عادية . . . إلخ). مسلم فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارج لغير هذا الأمر، أي التصديق، تجويزًا إمكانيًا صرفًا. ولكنه لا ينقص في الجزم بأنه لهذا الأمر، عن درجة الجزم بالمتواتر، لمن

تواتر عنده، إذ مثل هذا التجويز واقع فيه، وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين، وأما تعليله بقوله: (فإن من خوارق العادات. . . إلخ). فهو بارد، إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلاً، وباقترانه بشيء آخر يكون دليلاً. ولا حاجة إلى إيضاحه، فإن كل ذي إلمام بالعلوم لايفوته مثل هذا. وقوله: (بناء على أن إيجاد الواجب، ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ عندهم). يقتضي أن ذلك في الأدلة العقلية، ليس كذلك، مع أن الجمهور القائلين بهذه المقالة، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة من الارتباطات العادية، بناء على أن إيجاد الواجب، ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ. ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين، والمقدمات)[1].

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره، دالاً على غير مادل عليه، فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة، والارتباط بينها وبين مدلولاتها كالارتباط بين الضلالات، بأوهام يزينونها لهم، وأمور عادية، يوقعونها في قلوبهم غيرها. كالتواتر مثلاً، وبين مدلوله. والتكلم فيها كالتكلم فيه، من غير فارق. فإيراد مثل هذا، في هذه المواضع، غير لائق.

---

(١) (فإن زعم أن المعجزة بنفسها، ليست برهانًا. قلنا: نعم، لكن بها يتقوَّم البرهان، كما في العالم، فإنه ليس هو البرهان، لكن به يتقوّم البرهان، فإنا نستدل من العالم على صانعه بالبرهان. فكذا المعجزة يستدل منها على صدق ما ظهرت على يديه، كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق. وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات، يطلقونه على ما يستدل به، كالأثر على المؤثر، أو العكس. بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق، لصدق مبدئها، بيِّن بالفطرة والعادة، فإنه عند مشاهدتها ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم، الذي قد انطوى على ما لم ينطو عليه غيره، حتى أظهر ما لم يكن يظهره غيره. فهو صادق في دعوى أنه منطو على نبوة، أو روحانية، أو ما يشبه ذلك، على حسب الادعاء. إلا أن المقدمات تختلف بالصحة والبطلان والبداهة والنظر. فرب مقدمة يظنها ـ بحسب الملاءمة الظاهرية ـ منتجة، وليست بمنتجة. وشياطين ورب هيئة كذلك. وكم من قضايا تحققها العادات وهي مزيفة لدى البصائر. وقضايا تزيفها العادات وهي محققة في الواقع. فمن ثم بينوا طريقًا خاصًا للاستدلال بالمعجزة، لعلمهم أن ما عداه مخدوش، وغير صحيح، كما في سائر الدعاوي والبراهين، فافهم). **عبده**.

ثم نقولك إن بني نوع الإنسان، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم، ينقسمون إلى قسمين:

أولهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولوا الاستبصار والمعارف.

والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية. بل ليس لهم من العمل الفكري إلا بمقدار ما يكفي لتعيشهم بأدنى تعيش. فهذا القسم الثاني، أي من لا استبصار لهم، إذا رأى أحدهم أمراً خارقًا لعادته التي ألفها واعتادها في بلده، أو فيما يسمع من جيرانه، خصوصًا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفة، أو ما يشبه ذلك. وكان هذا الأمر مقترنًا بدعوى من المظهر لهذا الخارق، أيُّ دعوى كانت، فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة، عقب هذه الرؤية فيه، علمًا قطعيًا بأن هذا صادق في دعواه، بدون التفات إلى الارتباط بين المدعى والدليل. ولا نظر إلى كون هذا المدعى مضلاً أو هاديًا. وكون هذا الخارق أمرًا حقيقيًا، أو شعبذيًا خياليًا. وعلى كونه أمرًا حقيقيًا، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله، أولاً، إلى غير ذلك. لجهله بطرق الاستدلال. فهو كأعمى بلا قائد، يمشي حيث سلكت به قدمه، من غير شعور بأن هذا الطريق ينجر به إلى مهواة تهلكه، أو إلى مقصد كان يطلبه. وهو ظان بأنه إلى المقصد، بل قاطع به، لا يختلج في صدره احتمال خلاف ذلك. وهذا حق يشهد به العيان، والتواتر، فإننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات، خوارق عادات، وهم مع ذلك يصدقونهم في مدعياتهم الكاذبة. ومثل هذا التصديق والجزم لا يعد إيمانًا يُعْبأ به عند الله تعالى، ويكون مدار سعادة الدارين، فإنه ينقلب بتقلب أرباب الادعاء، ولا تفرقة فيه بين المرشد، والمضل، ولا بين السحر، والمعجزة. فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم.

والقسم الأول: أي أرباب الأفكار العقلية، إذا رأى أحدهم أمرًا خارقًا قد

اقترن بدعوى مدع، فإنه لابد أن ينظر إلى الدعوى[1]. أولاً، يطلب تصور أطرافها، على وجه الوجود في الخارج، حتى يتمكن من الحكم بالنفي أو الإثبات. ثم يرجع بالنظر ثانيًا، في دليل تلك الدعوى، هل ينتجها؟ أو لا ينتج؟. فإن وقف على كل ذلك، حكم، وإلا فلا، بناء على ما هو دأبه، من أنه لا يأخذ بشيء إلا بعد سبره، وتنقير على قدر إمكانه. فإذا ادَّعى لديه مدع: أني أنا رسول الله، فلابد أن يتصور موضوع القضية، ومحمولها، على وجه يصح ثبوته. فهو في تصور موضوعها يكتفي بالمشاهدة، فإذا انتقل إلى المحمول، نظر إلى معنى الرسول في ذاته، ثم إلى معنى لفظ الجلالة، ما هو؟ وهل له وجود أولا؟ وأي دليل يدلنا على ثبوته؟ وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذي تصوره؟ أو لا يتصور؟ فلو أيقن بأن المضاف إليه، غير متحقق رأسًا، أو متحقق، ولكن لا يتحقق منه الإرسال بوجه من الوجوه. أيقن بكذب المدعي، بلا ريب في ذلك، ولو خرق العادة وشق السماء.

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية، وأن هذا أمر يمكن ثبوته في ذاته، ينتقل إلى النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي نسبة الرسالة إلى هذا المدعي الخاص، ويطلب الدليل. فإذا أظهر المدعي خارقًا من الخوارق، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد، ويقيسه إلى قوانين الطبيعة. فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكن منها المرشد والضال، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة، وإنه ليس بواجب الاتباع، وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات، فينظر إن هذا الرجل: هل هو خيِّر في ذاته؟

---

(١) (رأى أن ذلك النظر والتنقير أمر يخلفه الله بحكم العادة في الناظر عند رؤيته للخارق، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره، وترتيب مقدماته، والانتقال منها إلى النتيجة، على أي وجه كان.

وإن كان قد يختلف في ذلك الترتيب، والانتقال، بالسرعة والبطء. ألا وإن عقول العقلاء شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر من خوارق العادات، كما تراه بنفسك في العالم. (إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب). فافهم. **عبده**.

أو شرير؟ فإن كان شريراً في ذاته، يدعو إلى ما لا ينتج، ولا غرض له إلا الرياسة، وتقلب أحوال الأمم في الشرور، وسفك الدماء، فهو الساحر الخبيث، وإن كان خيِّراً، يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح، والنجاح، فهو الصادق النبي. فإن اختلت مقدمة من هذه المقدمات، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من الوجوه. فاضرب حدّاً لما أنت فيه. حتى إن ورد عليه ما لم تكن تعهد، جزمت أن ليس منه، ولكن دون هذا تعطل الرقاب، فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول، وما تنتجه من الفروع، وعلم المصادر، وما يكون عنها من الصوادر. وذلك لا يكون إلا بما لم يكن.

هذا إذا عين ترتيب الأسباب والمسببات، وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى مختار في أفعاله، وحكيم في صنعه، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده، فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته نبوّة هذا الرسول.

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله. والطريق الثاني أقرب وأسهل. فمن ثم قرروه في عموم الكتب، بخلاف الأول. وكيف يكون مجرد الخارق موجبًا للقطع عند الاقتران بالدعوى؟ وقد بلغك خبر ابن المقنع وأمثاله، ممن رقمت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان[١] وغيره. ففي [الداوستان][٢]، أن ابن مقنع هذا، قد ادَّعى النبوة، وأقام على ذلك معجزة باهرة،

---

(١) ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه. ثم يغيب وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعرّي في قوله:

أفق، إنما البدر المقنع رأسه ... ضلال وغي مثل بدر المقنع

وإليه أشار أبو القاسم، هبة الله بن سناء الملك، الشاعر، في قوله:

إليك فما بدر المقنع طالعًا ... بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم». **عبده**.

(٢) في [ذيل كشف الظنون] هناك كتابان لعل واحداً منهما هو المشار إليه هنا. . أولهما [داستان تركتازان هند] لمؤلفه ميرزا نصر الله، الأصبهاني ثم الهندي، الملقب بدولت يارجنك. . وهو في التاريخ. والثاني كتاب [داستان غم] وهو من كتب التاريخ باللغة الفارسية، لمؤلفه بدر الدولة المفتي الهندي، المتوفي سنة ١٢٨٠هـ. ولعل الفرق في رسم كلمة الاسم ناتج عن خطأ المحرّر.

وهي أنه صنع قمراً، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ، ويضيء إلى أربعة فراسخ، ويستمر كذلك إلى الصباح، ثم عند الصباح يغيب، ثم يطلع في الليل، وهكذا، وهذا الرجل كان بعد الإسلام.

فإن كان الشيخ الكلنبوي يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى، فلمَ لم يؤمن بهذا الرجل؟ ولكن العذر له، فإنه كان من القسم الثاني يعتقد بغير روية ولا نظر(١).

ثم إن ما ادَّعاه أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهلة خاصة، كما سمعت، بل إلى البله والعلماء، فهم يبدءون بدعوى النبوة، حتى تفزع إليهم نفوس العلماء، والصديقين، وأرباب البصائر، ثم يبرهنون على الإلهيات، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم، وليت شعري!! إذا كان مجرد الخارق كافيًا، فلمَ كان النبي يحثُّ على الفكر والنظر؟ وجاء القرآن محشوّاً بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته، وإرادته، وعلمه، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة؟ وكذلك جميع الأنبياء، كانوا على هذا النمط. فلعل هذا الرجل لم يبلغه القرآن، أو كان تركي اللسان، لا يفهم معناه!.

وليكن هذا كافيًا لك في التنبية على الحق، والإشارة إليه.

ثم في النبوات كلام نوراني يتعالى عن فنون الجدل، فاطلبه من الصدور، لا من السطور.

* * *

---

(١) (وكما أنه قد جرت عادة الحق، بأن يخلق علمًا يقينيًا في نفوس الجهّال، عند مشاهدة الخوارق. بدون نظر. فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر والبحث والتنقير في نفوس العلماء عند مشاهدة الخوارق أيضًا. فلو كان مجرد الخارق، بالشرائط التي قد اعتبروها، موجبًا للعلم بطريق العادة، بعد النظر والفكر فيه. لما تردد أحد في خوارق العادات، ولا قائل به، وكم من مشاهد أثرًا عظيمًا لم يصدق به. حتى وقف على حقيقة أمره. فافهم). **عبده**.

إرادة الله

١٥٣ـ (مريداً لجميع الكائنات . . . إلخ) .

أقول : ومما ثبت بمقدمة : (إن الله متصف بجميع صفات الكمال) . كونه تعالى مريداً لجميع الكائنات . ولكون مريداً وصف انتزاعي ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر . فله تعالى صفة الإرادة . وهي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، أي توجب للفاعل المتصف بها أن يرجح بالإصدار أثراً من الآثار ، مع تمكنه من أن يفعل كلا منهما ، وهي تغاير القدرة والعلم ، فإن العلم : ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم ، والقدرة : ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل . وليس شيء منهما بمأخوذ فيه إيجاب التخصيص المذكور .

قالوا ـ في الاستدلال على تلك المغايرة ـ : إن نسبة الضدين ، كقيام زيد وجلوسه ، إلى قدرته تعالى سواء ، فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك . وكل من الأمرين الممكنين له أن يفعله ، وله أن لا يفعله ، لذاته ، إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين يمكن أن يقع بها الضد الآخر ، لاتحاد علّة المقدورية في كل منهما . فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى بالعلم التصوري الشامل لكل ذي مفهوم . نسبتهما الى الأوقات على السواء . إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة في هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة في الوقت الآخر . وكذا مفهوم الضد الآخر ـ كما قال ـ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه ، يمكن أن يقع في وقت قبله ، أو بعده . ومن الضرورة أن الشيء ما لم يتعين عند الفاعل أحد طرفيه المستويين لا يمكن أن يصدر عنه . فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين

ترجح لأحد الضدين أن يكون متعلق القدرة، دون الآخر، وأن يكون في هذا الوقت دون آخر من سائر الأوقات. وذلك المخصص هو المسمى بـ(الإرادة). إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلاً. لأنه لو كان، لكان ممكنًا يدخل تحت الحكم. فيدور، أو يتسلسل. ولا أن يكون الحياة، والسمع، والبصر. لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء من أعم النسب، كنسبة الذات، فلا تكون مخصصة. والسمع، والبصر من مقولة العلم، وقد علمت ما فيه. على أنهما إنما يتعلقان بعد وجود المسموع والمُبْصَر، كما قالوا. ولا أن يكون الكلام، فإن التدويني منه يعود بالحقيقة إلى الإخبار بالواقع، وطلب إجراء الأحكام، والتكويني منه ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود، بلا وسط. وهو إنما يكون بعد الإرادة، فهو بالحقيقة تعلق القدرة. فتعين أن يكون وصفًا سوى هذه الصفات الست، وهو الإرادة. ولا يقال: إن العلم التصديقي، بأن زيداً يكون في زمن كذا، على هيأة كذا مثلاً، هو المخصص، فإنه تابع للوقوع، فلا يكون سبب الوقوع، فهو بالرتبة بعد تعلق الإرادة.

هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا. ونحن نقول: قد وقع الاتفاق بيننا وبين محققي الفلاسفة على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات، أزلاً وأبدًا، بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم، وعلى أن علم الباري تعالى فعلي، إنما يوجد ما يوجد من الكائنات على وفقه، وليس بانفعالي يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها، فإنه لا حقيقة لشيء من الأشياء تحقق بنوع ما إلا يفيض ذاته، فذاته هي المبدأ للحقائق، على أي وجه تحققت، وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم، فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شيء ما لم يكن قد تصوره، حتى أراده، حتى ترجح للصدور عنه، فعلمه تعالى بكل جزء من الجزئيات أزلي، قبل الإيجاد، وبعده.

ولا يكون العالم عالمًا بالجزء حقيقة إلا لو كان عالمًا به بجميع أوصافه وما يلزم له، حتى لو وجد في الخارج لكان نوعًا منحصراً في فرد، وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص، والجود الخاص، وجميع الخواص.

ومن البين أن الإرادة إنما تكون بعد العلم، لما أن المجهول من وجه ما، لا تتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه، وكيف ينبعث الفاعل لفعل ما لم يكن قد تصوره؟ وهذا قد حكمت به البداهة. فإذن إرادة كل جزء إنما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته، سوى الوجود الخارجي، أي ما ينتزع عنه الوقوع. وما قبله التخصص لايكون به التخصص. فالعلم هو المخصص، سواء قلت: إنه علم تصوري، أو علم تصديقي، إذ العلم التصوري في هذا الموضوع يستلزم التصديقي، كما هو ظاهر، فإن من علم الشيء جزئيّا فقد علم أنه يكون في زمن كذا، في مكان كذا، بوصف كذا، وهذا العلم ـ على هذا الوجه ـ إن لم نقل بلزومه لذات الواجب، كان الجهل ببعض الممكنات جائزاً عليه تعالى، لذاته، بل واقعًا. وهو محال، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً.

إن قلت إنَّا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة في نفسها، بقطع النظر عن كونها في زمان معين، فإني أعلم زيداً بشخصيته وهو عندي متعين، وإن وقع في أي زمان، وعلى أي شأن وكذلك أتصور لنفسي عملاً خاصّا، ثم أتردد في أي الأزمان أبرزه، فالخصوصية الذاتية لا يلزم فيها خصوصية الزمان.

قلت: كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى علم الأشياء صوراً مجردة بدون ترتيب السابق منها واللاحق، ثم أخذ بإرادته يرتبها ويوزِّع كلاّ على زمن. فلا أطيل معك في إبطال هذا، فإنك لا تشك في بطلانه. ولكن أليس من الأعراض الموجودة ـ كالحركات مثلاً ـ ما يتحد موضوعه وفاعله، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته، بالأزمان، كحركتين لعضو واحد، من فاعل واحد، تخللهما سكون؟. فإن مناط التغاير بينهما ليس إلا كون كل منهما حدث في زمان سوى ما حدث فيه الآخر، فكان الزمان معتبراً في تمام الامتياز الذي هو مناط الجزئية، وأيضًا فإن صورة خاصة، على أوصاف خاصة، لو كان لها أن توجد في زمانين يتخللهما زمن لم تكن فيه، لكانت في كل منهما بوجود خاص، وهو عين التشخص أو مساوق له،

فيكون الشخص الواحد الجزئي يتشخص بتشخصين، فيكون كليًا، لا جزئيًا، هذا خلف. فالزمان من المشخصات لا محالة، فهو معتبر في جزئية الجزء، فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصوري، لا الإرادة، وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل، فذلك لا يجديك، فإنك قد تصورت صنفًا تحيرت في إحداث جزئياته. وما كان من أمر زيد، فتشخصه بوجوده الخاص، المستمر من مبدأ كذا من الزمان إلى منتهى كذا، فهو في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان متشخص بتشخصه، فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود البتة، وأيضًا قولكم إن العلم تابع للوقوع، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجيَ، وهو بهت. فهلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهي. فكأن العالم يعلم الشيء بخصوصيته في زمانه، ثم عند مجيء زمانه المعين له تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة. فتكون الإرادة قديمة، وتعلقاتها حادثة. كالقدرة، ولا ضير فيه.

وبهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلنبوي هنا، خرج مخرج الهذيان.

وههنا سر لو اطَّلعت عليه لقمت على الساق وهمت هيام المشتاق، ولكن لعدم الاستعداد، ما أمددت المداد بالإمداد!.

* * *

١٥٤ ـ **(وهي قديمة... إلخ).**

أقول: زعم قوم ـ: «كالجبائية» و «عبد الجبار»[1] ـ إن إرادة الله تعالى صفة حادثة، قائمة بذاتها، لا في محل. وبمثل هذه المقالة قال «أبو الهذيل العلاف» من رؤساء المعتزلة، وهو أول من تكلم بهذا الكلام. وذهبت الكرامية إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته. فأراد الشارح أن يزيح هذا الوهم بقوله: (إذ لو كانت

---

(١) [٤١٥هـ] أبرز أئمة المعتزلة المتأخرين... وصاحب موسوعة [المغني في أبواب التوحيد والعدل].

حادثة، وهي قائمة بذاته، كما زعم الكرامية، لكان تعالى محلاًّ للحوادث). وهو محال، كما يأتي للمصنف. وأيضًا لو كانت حادثة، سواء كانت في محل، أو لا محل لها، لكانت بتأثير الفاعل المختار، أو الموجب الحادث، المختار إلى فاعل آخر، أو موجب، إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجب القديم، فإن كانت مستندة إلى موجب احتاج الموجب إلى موجب، وهكذا، إلى غير النهاية، أو ينتهي إلى فاعل مختار، فيشترك مع الشق الثاني. أي ما إذا كانت مستندة إلى مختار، والمختار إنما يفعل بالإرادة، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى. وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل، على أي تقدير، وكل منهما محال. فإذن هي قديمة. وهي قائمة بذاته تعالى، لاستحالة قيام الصفات بأنفسها. وأما تعلقها فهو قديم أو حادث على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة. والكلام الآن في أن الصفات: صفات حقيقية زائدة على الذات، فلا يتوهم أن الإرادة ربما كانت أمرًا اعتباريًا، فلا يتصف بالقدم والحدوث، لأنهما وصفان للموجودات الخارجية.

* * *

١٥٥ ـ (وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات إلخ . . .).

أقول: تقرير لحكم من أحكام الإرادة، بالنسبة إلى متعلقاتها، وهو ما ادَّعاه المصنف في قوله: (مريد لجميع الكائنات).

وبيانه: إن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات في العالم ـ بالمعنى الذي تقدم ـ أي إنها مخصصة للممكن بوقته المعين، وصفته المعينة، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره.

وبرهانه: إنه قد ثبت ـ فيما تقدم ـ إن قدرة الله تعالى، شاملة لجميع الممكنات، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة إلا لو كان معينًا من كل وجه، فإن جميع الوجوه إليه مستوية، فلا يترجح تعلُّق القدرة به ـ على وجه دون آخر ـ إلا بمرجح.

وذلك المرجح في الفاعل المختار لا يكون إلا الإرادة، كما سبق. فوجب ـ إذن ـ أن تكون إرادته متعلقة بكل كائن حتى تكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضًا، فهو مريد لجميع الكائنات، أي أنه المخصص لها بأوقاتها وأحوالها. وذلك ـ كما ترى ـ سواء قلنا: بأنه الفاعل في الكل، كما برهنا عليه سابقًا، أو: إنه الفاعل في البعض، والبعض بفعل غيره، كما يقول المعتزلة، فإن كون الشيء مقدورًا لشيء ـ بمعنى أنه يصح له أن يفعله ـ لا ينافي أن يكون مقدرًا لشيء آخر كذلك. اللهم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه ـ كما بيَّنا ـ فاندفع ما قالوه هنا.

* * *

١٥٦ ـ (ومن جملة الممكنات: الشر والمعصية والكفر، فيكون تعالى مريدًا لها، خلافًا للمعتزلة... إلخ).

أقول: لما تبين شمول إرادته للممكنات، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخول تحت حكم الإرادة، وهو الشرور والمعاصي.

وقد خالف فيه المعتزلة، محتجين:

أولاً: بأن الشرور والمعاصي غير مأمور بها ـ أي مأمور بتركها، من باب إطلاق الأعم وإرادة الأخص، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، والقرينة ظاهرة والمأمور بتركه مراد تركه ـ فلا تكون مرادة، لأن إرادة الترك تنافي إرادة الفعل، كما هو ظاهر، ولما كان المأمور بتركه مرادًا تركه، فلا يكون هو مراد، لأن الإرادة مدلول الأمر ـ والمدلول لا يتخلف عن الدال ـ ولازمه له فلا تتخلف عنه.

وثانيًا: بأنها لو كانت مرادة لوجب علينا الرضا بها، لكن التالي باطل. أما الملازمة فلأن من سخط ما تريد كونه، فقد سخطك، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه، فيجب علينا أن نرضى ما يريده سيدنا، حيث لا يجوز أن نسخطه، ونكون

على خلاف ما يجب أن يكون. وأما بطلان التالي: فلأن الرضا بالكفر كفر، وبالمعصية معصية، والكفر ليس بواجب، وكذا المعصية.

وثالثًا: بأنها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته، أي يكون مرضيًا عنه بذلك، لأن إطاعة المريد ـ أي إرضاءه ـ يكون بتحصيل مراده. فأطلق الإطاعة وأراد لازمها، أي الإرضاء. وذلك لما هو معلوم من أن من حصَّل ما كنت أود أن يحصِّل فقد أرضاني بتحصيله. والتالي ـ أي كون الكافر مرضيًا لله بكفره ـ باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

ورابعًا: بالنص، أي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [1]. ولا نعلم من مفهوم الرضا إلا ما هو مفهوم الإرادة، أو من ما صدقه إلا ما هو صدقها. وعلى أي الحالين يثبت المطلوب.

* * *

١٥٧ ـ (والواجب عن الأول... إلخ).

أقول: حاصل هذا الجواب، أن قولكم: إن الإرادة: مدلول الأمر ولازمه، ممنوع، فإنه قد يوجد الأمر ولا توجد الإرادة، كما في صورة العبد الذي أمره سيده بشيء لا يريد منه الإتيان به، إما امتحانًا لطاعته، أو إظهارًا لعذره في ضربه. فإنه يأمره بالشيء، ولا يريد أن يحصل ذلك الشيء منه، خصوصًا في صورة الاعتذار، فإنه كاره لأن يأتي العبد بالمأمور به. فقد انفك الأمر عن الإرادة، فيجوز أن يكون آمرًا بترك المعصية، غير مريد لذلك الترك، بل مريدًا لنفس الفعل:

نعم هي مدلوله ظاهرًا، وفيه ما فيه، فإن الأمر إنما يُقال على مثل هذا بضرب من التسمح والتجوز، وليس طلبًا حقيقيًا، لأن ألفاظ الطلب إنما وضعت لنفس الطلب ـ أي طلب النفس ـ لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية. فلو أريد بالأوامر والنواهي ما

---

(١) الزمر: ٧.

يكون من هذه المقولة، يلزم أن تكون جميع الخطابات الإلهية ـ العامة في الطلب والنهي ـ مستعملة في حقيقتها ومجازها، أو في معنييها المشتركة بينهما، أو في المعنى المجازي الصرف.

ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم في هذا المقام إظهاراً لكلمة النفاق.

* * *

١٥٨ ـ (ومحصله. . . إلخ).

أقول: محصل الجواب عن الاعتراض الثاني، إنه إنما يجب الرضا من الفاعل بنفس فعله الذي هو وصفه له، من جهة. أما نفس المفعول لذاته ـ بقطع النظر عن كونه مفعولاً لفاعل كذا ـ فلا يجب الرضا به، فإن سخطه لا يقتضي سخط الفاعل، لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية. والإنكار الواجب علينا إنما هو لنفس الفعل، من حيث محله وقابله، لا من حيث مصدره، وفاعله. فإنه من الحيثية الأخيرة ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة. بل ذلك واجب الوقوع. بل لو قطعنا النظر عن هذا، فلنا أن نقول: قولكم: (من سخط وجود شيء، فقد سخط فاعله). مبني على أن من الأفعال ما هو حسن أو قبيح لذاته، أو لصفة فيه. وليس كذلك، بل لا حسن ولا قبح لفعل ما إلا من حيث ما أمر الشارع أو نهى. وللشارع أن يحسن، ويوجب الرضا بإيجادها، ويقبح الرضا بالاتصاف بها.

ولا يخفي ما في هذا الكلام من القصور.

١٥٩ ـ (وعن الثالث. . . إلخ).

أقول: يجاب عن الثالث بمنع الملازمة. قولكم: (لأن الطاعة: تحصيل مراد المطاع). غير صحيح، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا ما أراده، وأنت خبير

بأنه لا يلاقي الاعتراض، على ما صورنا، فإنّا قد أعلمناك، إنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا. ولا كلام في أن محصل المراد مرضي للمريد بتحصيله. فالملازمة صحيحة، واللازم باطل.

ثم أقول: كل ما أورده المعتزلة في هذا الباب، لنفي عموم الإرادة، وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي، لم يصادف محلاً، فإن هذه الملازمات واللوازم إنما تأتي لو أردنا من الإرادة ما جرى به العرف ووجوده الواجدون من أنفسهم، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة، أو يلازمه، ونحن لم نرد مثل هذا المعنى، بل ما أردنا من الإرادة: ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت، والحال، وترجحه بالإيجاد. ولا يرد على عمومها شيء مما أوردوه، فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا، رضاؤه به، أو عدم نهيه عنه، أو ما يشبه ذلك. فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات، كما بينا لك سابقًا. ولا يلزم من العلم بوقوع شيء الرضا به، أو عدم النهي عن تركه.

فإن قلنا: بمغايرة الإرادة، بهذا المعنى، للعلم، فوظيفتها وظيفته، فلا يرد ما أورده، ولا يحتاج إلى ما أجيب به، فدقق.

نعم يقال: إن كان الباري تعالى غير مجبور ولا مكره في تأثيراته - كما هو المذهب الحق - فكل ما صدر عنه تعالى فهو باختياره. وقد تحقق أن المختار إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده (أن يؤثر) أولى من (أن لا يؤثر). وقد تقرر عند أهل الحق أيضًا أن كل ما في الكون فهو صادر عنه تعالى. فإذن كل ما كان في عالم الوجود الإمكاني، فوجوده عن الباري أولى من لا وجوده. وما كان عند الباري أولى وأحقُّ بالوجود، فلا يكون مستحقًا لأن يسخط بحال من الأحوال. فهو مرضي له، والمرضي له يجب أن يكون مرضيًا لنا، وإلا كان مبارزة له تعالى، وهو غير جائز. فيلزم أن يكون الكفر والمعاصي مرضية له تعالى، وواجبًا رضاؤنا بها. وهو ظاهر الفساد.

ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب، فكان يجب إيراده في باب: (لا خالق سواه)، مثلاً.

ثم أقول - في الجواب عنه -: إن ما كان أولى لأن يكون في الكل، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون في الجزء. مثلاً: من بنى لنفسه بيتًا فمن الأولى له: أن يكون من ضمن ذلك البيت (الكنف والاصطبلات)، وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة. وأن يكون من ضمنه القصر المشيد، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدراسة وغير ذلك، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ما يريد من الآخر، بل كل لأمر يخصه، لا يليق أن يكون في الآخر. وإن من رضي الاصطبل، أو الكنيف، متنزهًا لنظره، ومدرسًا يتعلم فيه العلوم، فقد سفه نفسه، وأغضب رب المنزل، حيث لم يضع لكل ما يليق به. فالكفر والمعصية - أي الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره، وهي أولى أن تكون في عالم الوجود - لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا، بحيث نرضاها لأنفسنا، فإن حقيقة الكفر ليس إلا: الجهل المركب أو البسيط بالحق تعالى، وما يليق به. وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية. والأفعال المخالفة للشريعة منحصرة: في الإضرار بالنفس، أو بالغير، وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية. ومنشأ هذه الفعال ليس إلا الجهل بما يليق، وما لا يليق، وما يترتب عليه الخير، وما ينشأ عنه الضير. وهذا الجهل يليق أن يكون في البهائم والجمادات، حتى يتم الانتفاع بها. حيث إن الحق تعالى خلقها لنا: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]. فنحن نرضاه إن يصدر عن الحق تعالى، ويجب علينا الرضا به، ولكن لا يصح أن نرضاه لأنفسنا. فتأمل[2].

* * *

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) (أمر بالتأمل، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ«القضا» لا بـ«المقضي»، وهو لا يخلو عن نوع من الكدر، فاطلب بيان هذا المحل، من فنون آخر). **عبده**.

١٦٠ ـ (قلت: يلزم. . . إلخ).

أقول: إيراد على قولهم: إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، والمعصية عدم الإتيان بما أمر به.

وحاصله: أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط، والمعصية عدم تحصيله. لكان العبد في المثال المتقدم عاصيًا، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان. والحال أنه لو خالفه، ولم يأت بالمأمور به، يكون طائعًا، حيث إنه قد أقام العذر لسيده، ودرأ عنه عقاب السلطان. فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به، فقط، بل الطاعة إرضاء المطاع، إما فعل ما أمر به، أو بغيره.

إن قلت: العبد بمخالفته عاص البتة، وإلا لم يقم العذر عند السلطان، إذ لو كان مطيعًا بالمخالفة، لكان عند المخالفة يجري السلطان عقاب السيد.

قلت: إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال، وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة. ولو علم ذلك فلا شك أنه لا يقبل عذر السيد في ضرب العبد، لما قد علمه من شفقته عليه وحبه له، اللذين هما الباعث الحقيقي على الامتثال والطاعة.

وحاصل الكلام: أن العصيان ما به يستحق العقاب. وليس يستحق العبد العقاب من سيده إذا خالفه لوقايته، بل يستحق أن يحسن إليه، فيكون مطيعًا لا عاصيًا.

* * *

١٦١ـ (ويمكن أن يقال: الأمر أمران: أمر تكويني. . . إلخ).

أقول: يريد إن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به.

وحاصل ما قال: إن الأمر أمران ـ على ما يدل عليه استعمالات الشارع ـ: أمر تكويني: هو ما يعبر عنه بـ (كن) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن

يَقُولَ لَهُ كُن﴾[١]، وهو تعلق القدرة بالمقدور، وأمر تشريعي تدويني: حقيقته الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة. فالأول: هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة، وحصول الإرادة ـ لو علم ـ على حصوله في زمن من الأزمان. وهو يستلزم وقوع المأمور به، فإن متعلق القدرة لا يتخلف حصوله على تعلقها، وهذا يعم جميع الممكنات، فإن كل ما برز في الوجود، وما يبرز، فإنما هو من متعلقاته وآثاره. والثاني: هو المحقق للثواب لمن دان له وعمل بمقتضاه، وللعقاب لمن نبذه وسلك غير ما دل على سلوكه. إذا علمت هذا، فالطاعة هي الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثاني لأن الإتيان بما يوافقه اختياري يقال للمتصف به مطيع والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه. والرضا يترتب على هذا الأمر الثاني، أي رضا الآمر بالإتيان بالشيء المأمور به. والسخط ـ أي سخط الآمر ـ لعدم إتيانه، أو إتيان ما يخالفه، دون الأمر الأول، فليس مناطًا لشيء من ذلك، إذا خالف الأمر الثاني، فانه أمر ليس لنا فيه اختيار، بل هو قهري، إذ هو إيجاد الواجب للحوادث، فلا دخل لنا فيه، فليس لنا ارتضاؤه، ولا عدم ارتضائه[٢]. أما إذا وافق الأمر الثاني ـ كما إذا أوجد الله الطاعة، أو العصيان في شخص ـ فإنه يكون مناط الثواب في الأول[٣]، والعقاب في الثاني، لكن لا من حيث ذاته، بل من حيث موافقته للثاني. كذا ينبغي أن يقرر الشارح.

* * *

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) (بأن تعلق بما تعلق به التدوين، كما في إيجاد الباري لما أمر به أو نهى عنه) **عبده**.

(٣) (كما في إيجاد زيد أو إيجاد عمرو. وبالجملة: إيجاد ما ليس متعلقًا بالأمر التدويني) **عبده**.

سمع الله وبَصَره

١٦٢ـ (سميع بصير للدلائل السمعية. . . إلخ).

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال، وجب أن يكون سميعًا بصيراً. ولم يتمسك الشارح بذلك، بل ترك سياق المصنف، واستدل عليهما بالأدلة السمعية. أي يجب إثبات صفتي السمع والبصر له تعالى، لما قام عليه من النصوص الصريحة في أنه تعالى سميع بصير. والسميع من قام به صفة السمع، والبصير من قام به صفة البصر. فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات، فهما، كسائر الصفات، مغايرتان للعلم، كما يتبين من موارد ظواهر الآيات والأحاديث. وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، كما يقوله الفلاسفة والشيخ الأشعري، في قوله له، كما سبق في الشارح.

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع والمبصر، بعد حدوثه. فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها. على وجه ليس يساوي إدراك المحسوس بالحاسة، وله إدراك لها بعد وجودها، على وجه أجلى وأرفع، كما يحصل لنا من العلم بالشيء قبل رؤيته والعلم به بعد رؤيته، إذ الثاني أعلى وأرقى من الأول. وعلى أحد قولي الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان: قديم، وحادث[1]. والثاني أجلى في المبصرات والمسموعات من الأول على ما بيَّنا.

---

(١) (هذا آخر ما انحط عليه كلامهم في تقرير أحكام هاتين الصفتين، ودفع ما أورده الرادون لهما، إلى العلم: من أن تعلق السمع والبصر، أزلاً، من الخرافات، إذ لا معنى لسمع غير مسموع وإبصار غير مبصر. نعم علمه جائز. فكان محصل جواب المثبتين أن الصفتين أزليتان، وتعلقهما حادث، وأن =

والفلاسفة وبعض المعتزلة، لما تقرر في مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون بالآلتين المعروفتين، المحالتين عليه تعالى، نفوا مغايرتهما للعلم، وأرجعوهما إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. وقد ردَّ عليهم بأن لزوم الآلة في الإدراكات الإحساسية، في جميع الموارد، ممنوع. ولا يجوز أن يكون في الواجب انكشافات تساوي الإحساسات، بدون آلة. وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد.

وأما الشيخ الأشعري فلم ينقل عنه وجه في رده الصفتين إلى العلم، إلا ما قال صاحب[المقاصد]، تجويزاً. وحاصله: أن من أصول الشيخ الأشعري: أن الإحساس علم بالمحسوسات، فالعلم عنده نوع واحد، من أفراده ما هو بالعقل، ومنها ما هو بالحس. فيجوز أن يرجع صفتي السمع والبصر إلى العلم بالمسموع والمبصر.

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام في أن الإحساسات علم، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم، وليس في نفي صفة أو إثباتها، فيجوز أن يكون مع قوله ـ بأن الإحساس نوع من أنواع العلم ـ قائلاً بأن للباري تعالى صفات ثلاثة، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص، وثلاثتها علم. فإذا أطلق على الحق: (عالم)، فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة، وإن أطلق عليه: (سميع بصير)، فالمراد التنصيص على كل من الصفتين. ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم: أن الكل صفة واحدة، تتعدد بالاعتبار، كما زعموا كما لم يستفد منه: أن قوة بصرنا هي بعينها قوتنا العاقلة، بالضرورة. وإن قال: إن الإدراك نوع واحد، وهذا ـ أي تغاير الصفتين، مع العلم ـ هو المنقول من كتابه.

ثم أقول: هذا الإدراك الأجلى، والانكشاف الأعلى، الذي يحصل للباري، بعد حدوث المحسوسات إما أن يكون حاصلاً له قبل الحدوث أيضًا، أو لا، على

= الانكشاف الحاصل من تعلقهما أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل بالعلم، إذ الأول جزئي، والثاني كلي، فتنبه) **عبده**.

الثاني: هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل، فيكون للباري تعالى كمال حادث، ويكون بدونه ناقصًا، وهو محال، وأيضًا أكملية الانكشاف إنما تكون بكشف ما لم يكن منكشفًا عند فقدان هذا الأكمل، فيلزم الجهل عليه تعالى، وهو محال. وإن كان الأول ـ أي أنه حاصل له قبل حدوث المحسوسات ـ فليس إلا تعلق الصفة الأزلية، وهي العلم، بجميع الكائنات على الوجه الأكمل، إذ لا تفاوت بين ما هو مبصر أو مسموع، وما هو معقول، فيما هو قبل الوجود، بل الكل معقول، كما سبق لك، في مبحث العلم. فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف في الواجب شيء واحد، متعلق بجميع الأشياء، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه، ولا ضرورة إلى تكثير مباديه في ذاته تعالى. ولعل هذا هو الذي دعا الشيخ والفلاسفة إلى إرجاعهما إلى العلم. ومثل هذا يقال في المذوقات، والمشمومات، والملموسات. غايته لا يصح إطلاق أسمائها على الباري تعالى، لعدم ورود الشرع بها، ولإيهام ألفاظها الجسمية.

فدقق الفكر، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة، في هذا المقام، من التمشدق بالأوضاع اللغوية، والمقالات غير البرهانية.

* * *

التنزه عن النقائص

١٦٣ـ (قيل: الأولى . . . إلخ).

أقول: هذا قول لا يليق به التمريض، وممرضة مريض. وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذي عقل: أن يذهب إلى النظر في الحقائق، ويسيرها على وجه أدق، بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية، على النفي والإثبات، ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة، قائلا: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾[1]، ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرحه طويل، فإنا لا ندري ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباءً منثوراً. فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر. وهذه رتبة الراسخين في العلم، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره.

* * *

١٦٤ـ (ولما كان وجود الواجب وتعينه، عين ذاته، لم يكن له ماهية كلية، فلا يشارك غيره فيها).

أقول: لو كان للواجب حقيقة ووجود، أو حقيقة وتعين، أو حقيقة ووجوب. لكان الواجب ـ في مرتبة ذاته ـ غير موجود، ولا متعين، فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته، لاحتياج ذاته إلى غير ذاته في تحقق ذاته. هذا خلف. وقد تقدم مثل

(١) آل عمران: ٧.

هذا. فإذن وجود الواجب وتعينه، عين ذاته. فيكون الواجب هوية بسيطة، من كل وجه، هي التعين وهي الوجود. فلا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد، وهو باطل بالبداهة. على أنا لو فرضنا أن للواجب: ماهية كلية، ووجوداً خاصّاً، فلا يشارك الواجب شيء في حقيقته، لأنه إن كان التعين والوجود الخاص من لوازم الماهية، فهي ماهية منحصرة في فرد، فليس يشترك فيها أفراد إلا بحسب فرض المحال، وإن لم يكونا من لوازم الماهية كانا ممكني المفارقة لذاتهما، فوجوبهما للذات بعلة، فيكون كل من الأفراد ممكنًا، وقد فرض واجبًا هذا خلف.

ثم إن هذا البرهان، كما كان برهانًا على نفي المشارك في الحقيقة، فهو برهان أيضًا على نفي المشارك في وجوب الوجود، وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر، لكان هو عين الوجود، وقد كان الواجب الأول، عينه. فكان أحدهما عين الآخر، وارتفعت الاثنينية. هذا خلف. فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما، سوى ذات الوجود، فقد كان ما فرضناه تعينًا ـ وهو ذات الوجود ـ غير تعين، هذا خلف.

وتأمل جدّاً، بعد تجريد نفسك، لعلك ترى من مرامي هذه الكلمات نوراً آخر أعلى وأرقى من سني البرهان. إن تقل ـ كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه ـ: إن كلاًّ من الذاتين ممتاز عن الآخر، بنفس ذاته التي هي عين تعينه، تمايز الماهيات، أو الهويات البسيطة. فأتنزل معك، وأقول: إنك تعلم من كل منهما هذا الذي تعلمه من الآخر. فهب أنه علم لهما بالوجه، وقد أقمت على ثبوته برهان إثبات الواجب، فهو مطابق للواقع. والصورة الواحدة، من حيث هي كذلك، لا تنطبق على متعدد، من حيث هو كذلك، فقد انطبق ما تعلمه على أمر متحد فيهما، وهو وجودي البتة، إذ هو الوجود، والوجوب الخارجي، والذات الخارجي وما يحذو هذا النحو. فقد اتحدا في أمر في عالم الخارج، فهب أنه عرض لهما. فهذا العرض المتحد، فيهما، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه

بالضرورة. والأوصاف المتباينة، لا محالة لها مباد متباينة، ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى المتخالفين سواه. فيلزم أن يكون في ذات الواجب أمور متباينة، فيكون مركبًا، فلا يكون واجبًا.

وبالجملة: فقولك: (إن ذات الواجب هي عين الوجود، ووجوده عين الذات). هو قولك: (بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد). فدقق النظر، فإن فيه أسرار الغيب.

ولما أقيم البرهان، على أن لا واجب إلا ذات واحدة، فكل ما في الوجود فهو ممكن ناشئ عن ذاته. والمعلول الممكن معدوم لذاته. فلا يوازيه شيء في ذاته ولا في صفاته. ولا خالق غيره ولا معبود سواه.

* * *

١٦٥ـ (وقد يستدل عليه . . . إلخ).

أقول: هذا استدلال على نفي مشاركته للممكن في حقيقته. وحاصله: لو كان الممكن والواجب مشتركين في الماهية ـ كما قاله قدماء المشايخ ـ فلا محالة ما به امتياز كل منهما أمر سوى ما به الاشتراك، أي أمر سوى الماهية. فالوجوب والإمكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة، فيجب أن يكون الواجب ممكنًا وواجبًا، وكذا الممكن، وهو تناقض. وإن كانا من لوازم الماهية، مع الخصوصية، أي أن ماهية الواجب، وما به امتيازه وتعينه، يلزمهما الوجوب، وماهية الممكن، وما به امتيازه، يلزمهما الإمكان. فصار الوجوب لازما للواجب، من حيث ما ينضم إلى حقيقته، فكان الوجوب لازمًا للمركب، فيكون الواجب مركبًا. هذا خلف.

* * *

١٦٦ـ (واعلم أن التوحيد إما بحصر. . . إلخ).

أقول: قد علمت أن حصر وجوب الوجود يستلزم حصر الخالقية، فإن كل ممكن لا محالة ينتهي إلى الواجب. وما كان منتهى كل أمر فهو المستحق للعبادة، وإنما ترديد الشارح، على حسب تغاير المفهومات، حتى يفيد كل واحد برهانًا، صراحة. وقوله: (قد مرت الإشارة إليه). قد بيناها، فلا تغفل.

* * *

١٦٧ـ (وقد يستدل عليه. . . إلخ).

أقول: قد يستدل على نفي تعدد الواجب، مطلقًا، بأن يقال: لو تعدد الواجب، لكان لنا مجموع المتعدد موجودًا، ونعني بمجموع المتعدد: ما هو معروض الاثنينية، ومعروض الهيئة الاجتماعية. ووجوده بديهي، لا يسوغ إنكاره، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما، أي الوجودين. والوجودان واقعان لا محالة. وإذا كان المجموع موجودًا، فهو ممكن، وذلك لاحتياجه في الوجود إلى كل واحد من الوجودين. ومحتاج الوجود ممكن بالضرورة، إذ لم تكن ذاته كافية في وجوده، بل كل واحد من الجزأين له مدخل في وجوده، بحيث لو قطع النظر عنه لم يكن لهذا المجموع وجود. وإذا كان ممكنًا فلابد له من علة مستقلة تامة، تحصل وجوده. فتلك العلة التامة: إما نفسه، أو أحد الجزأين أو غيرهما، والكل باطل، فيبطل ملزوم ملزومه، وهو الإمكان، فيبطل ملزومه، وهو التعدد. إما بطلان كونه علة لنفسه، فلأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، ووجوده قبل وجوده، وهو محال بالضرورة، وإما بطلان كونها أحد الجزأين، فلأن تأثيره إنما يكون في الجزء الآخر، إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع سواه. فيلزم أن يكون الواجب ـ أي ما فرض واجبًا، وهو الجزء الآخر ـ ممكنًا معلولاً. وبطلان الثالث معلوم من هذا.

إن نقل: كل واحد منهما علة في المجموع، إذ المجموع، هو المتحصل من

كليهما، فكل واحد منهما واجب لذاته. وباجتماعهما تحصَّل المجموع، إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات.

فأقول لك: إن كان كل واحد منهما علة تامة له، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد. وإن كان كل واحد علة ناقصة، والمجموع علة تامة، لزم عليه الشيء لنفسه. وقد يقرر البرهان بوجه آخر، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس في [التعليقات]: (كل اثنين، فالواحد منهما متقدم طبعًا عليه، أعني أنه يتصور وجود الواحد منهما، دون الاثنين، ولا يتصور وجود الاثنين إلا والواحد موجود فيه. وهذه مقدمة كلية، إذا أضيف إليها: أن واجب الوجود لا يجوز أن يوجد قبله شيء، أية قبلية كانت. أنتج منهما: أنه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود). انتهى.

وحاصله: أنه لو تحقق واجبان، لكان مجموعهما واجبًا، إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء، وهي واجبة، فهو واجب. مع أنه قد تقدم عليه أجزاؤه، فيكون ممكنًا، هذا خلف.

وأقول: كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة:

أما التقرير الأول: فلأنا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة. قولكم: (فالمجموع علة تامة، لنفسه). نقول: نعم، باعتبارين، ولا ضير فيه. ولو تم ما قلتم، للزم رفع العلة المادية، فإن كل مركب فأجزاؤه أجزاء علته، وأجزاء العلة متقدمة على المعلول، بل وعلى العلة. وليس المركب إلا نفس هذه الأجزاء التي هي عالمة، ومجموعها جزء أخبر لعلته التامة. فيلزم أن يكون الشيء جزءًا لعلة نفسه، فيكون متقدمًا على نفسه. فليس يصح أن تكون أجزاء الشيء من أجزاء علته، على هذا الذي قلتم، مع أن العلة المادية متحققة بإقراركم بالبرهان.

وأما الثاني: فلأني أقبل أن كلا منهما واجب بذاته، وهما واجبان بذاتهما.

قولك: (إنهما محتاج إلى أحدهما). قلت: إنك قد اعتبرت من نفسك أمرًا جعلته محتاجًا، كأنه هيئة اجتماعية، أو ما يشبه ذلك، وليس كلامنا فيه. وإلا فهما، وكل واحد منهما واجب بذاته، وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب. ولكن ذلك اعتبار لا واقع له، فافهم.

وأما إنها جميلة، فلدقتها عن أعين الناظرين، وكأن الشارح يشير بالتأمل إلى هذا. وقد بينا لك الكافي في إثبات الوحدة. ولست بمضطر إلى قبول مثل هذا الكلام.

* * *

١٦٨ـ (والثاني: قد أشير إليه في الآية. . . إلخ).

أقول: أي برهان حصر الخالقية في واحد، قد أشير إليه في الآية بطريق لزومي قطعي، سوى ما تنطق به من الخطابي الإقناعي وحاصل الإقناعي ظاهر، إذ هو المصرح به في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1]. وتقدير اليقيني ما أشار إليه بقوله: (ويمكن أن يقال. . . إلخ).

وإنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية، لأنه صريح الدليل، إذ ما يجعل في الدليل من المقدمات، كلزوم العجز وما يشبهه، إنما هو مما يتعلق بالخالقية، لا بوجوب الوجود، من حيث هو وجوب. فمن ثم جعله مختصًا بالخالقية، وإن كان يستلزم حصر الوجود في واحد، بطريق المآل. ثم ليس المراد بالخالقية مجردها، بل الخالقية التامة، بحيث لا يكون في الواقع ما هو أرقى منها. وهي التي يلزم الخلف بعدمها في قوله: (فلا يكون خالقًا، وقد فرض أنه خالق، وما يشبه ذلك فيما يأتي).

---

(١) المؤمنون: ٩١.

وهذا البرهان يسمى عند القوم (ببرهان التمانع). وحاصله ـ على ما أوردوه ـ أنه لو كان هناك إلهان تاما القدرة والإرادة وجميع الكمالات، لصح لكل منهما إيجاد كل ممكن، في كل زمن. إذ جميع الممكنات، بالنسبة إلى إرادة كل منهما، متحد النسبة، ولا إباء في ذات الممكن عن قبول تعلُّق الإرادة والقدرة بها، من أي واحد من المريدين القادرين. فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما: حركة زيد في وقت معين، ويصدر من الآخر: إرادة سكونه، في هذا الوقت بعينه، لما علمت من عدم الإباء المذكور، بحسب الذات. فقد جاز أن يقع بينهما تمانع، فلو فرض وقوعه: فإما أن يحل مرادهما معًا، كما هو مقتضى تساويهما في الكمال، فيجتمع الضدان، أو يحصل مراد أحدهما فقط دون الآخر، فيلزم عجز الآخر، فلا يكون مساويًا لمن حصَّل مراده، في الكمال، فقد كان ما هو أرقى منه، فلا يكون إلها، بل النافذ الأمر هو الإله. هذا خلف. أو لا يحصل مراد واحد منهما، فيلزم عجزهما، وتخلف مراد كل عن إرادته، وهو عين النقص في الألوهية، وهو خلاف المفروض أيضًا. فإذن على فرض وقوع التمانع يلزم أمور كلها محالة، فهو محال، والمحال إمكانه محال، فما استلزم إمكانه، وهو تعدد الإله، محال وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريره، على طريقهم.

وعليه أن يقال: لو فرض إلهان تاما الكمال، من جميع الوجوه، لم يكن بينهما تمانع، وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم. وليست الاستحالة من طرف القابل، وهو الممكن، بل من طرف الفاعل، وهو الإلهان البالغا غاية الكمال، فيكونان واجبي الاتفاق، وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في خلق ما يريد[1].

(١) (وليس من كمال الألوهية إرادة كل ما يمكن أن يوجد. فإنا نتصور كثيرًا من الممكنات كإيجاد صورة كذا، في وقت كذا، مثلاً ـ ومع ذلك يمضي الوقت ولا يوجد هذا الممكن فإرادة كل ما يمكن ليست من كمال الألوهية، بل الكمال إيجاد كل ما يراد. فيجوز أن يريد كل واحد منهما طائفة من الممكنات. وبحسب إرادته تتعلق إرادته، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى، بل تتعلق بها إرادة الآخر وقدرته، فافهم) **عبده.**

وبالجملة: فهذا البرهان غير متين، وإن ظنه الشارح متينًا. هذا هو ما أبداه القوم في الآية المشار إليها، وتبعهم الشارح وغيره.

وأما أنا فأجعل منطوق الآية دليلاً حقيقيًا قطعيًا، فأقول: قد بينا - في موضعه - أن الماهيت المتخالفة لا يجوز اتحادها في لازم واحد. فإن اتحدت أشياء في أعم، فهو لازم لأعم مشترك بينها، كما في (المضيء) اللازم لـ (الشمس، والسراج)، فإنه لازم لأمر فيهما، وهو (الحرارة والنارية). وكـ (المتحرك بالإرادة) اللازم لـ (الإنسان والفرس) وغيرهما من سائر الحيوانات، فإنه لازم للأعم فيها، وهو (الحيوان). وهكذا. وبيان ذلك، على وجه الاختصار، أنَّا لا نعلم من معنى اللازم للشيء إلا ما تكون ذات الشيء بحيث تقتضي عدم انفكاكه عنها، في التحقق: إما بوسط، أو ينتهي إليها بغير وسط. فلا بد أن يتحقق بين ذلك اللازم، وبين تلك الذات مناسبة خاصة، بحيث لا توجد له تلك النسبة مع ذات أخرى، وإلا لكان كل من الذاتين مقتضيًا لتحققه، فيكون تحصيلاً للحاصل، وتحققًا للشيء قبل تحققه، وهو محال بالبداهة. وبيان الملازمة: أنه لما تحقق بإحداهما، فقد ثبت له أنه متحقق، فلو تحقق بالأخرى، لكان تحققًا ثانيًا بعد التحقق أولاً وهو ظاهر، أو كان صدوره عن إحداهما، دون الأخرى، ترجحًا بلا مرجح، وهو محال أيضًا. فإذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم وملزومه الخاص فقط. فإذن الماهيات المتخالفة لا تقتضي إلا أمورًا متخالفة. وهذا حكم قد تقضي به البداهة بعد تصور الأطراف.

وقد تقرر بالبرهان أيضًا: أن الصفات الكمالية للواجب ليست أمورًا اختيارية، بل هي من لوازم ذاته لذاته، ومن مقتضى حقيقته، وإلا كانت له بسبب منفصل، فيحتاج في كمال وجوده إلى غيره، وهو خلف. ومن جملة الصفات الكمالية، التي أجمع عليها العالم، صفة العلم الذاتي. وقد قام بثبوتها البرهان، كما تحقق لك. وقد بيَّن بالبرهان أيضًا أن علم الواجب يجب أن يكون علمًا فعليًا،

لا انفعاليّا. والإيجاد في عالم الخارج إنما هو على حسب ما انتظم في العلم. فعلمه مناط نظام العالم في الإيجاد، وترتيبه عل الوجه الأكمل الأعلى، أي على وجه ليست الأشياء إلا عليه في أنفسها والواقع. وإلا لكان علمه جهلاً، أو كان متأثرًا عن غيره، وكلاهما ينافي الوجوب.

إذا تقررت في عقلك هذه المقدمات، فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود، هما مبدآن لحقائق الممكنات، وهما متخالفان في الحقيقة، بالضرورة، وإلا لكانا ممكنين للزوم التركيب، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة، فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر. والعلوم التفصيلية تابعة له، فكان نظام العالم مختلفًا، على حسب ما اقتضاه ذات كل، وعلى حسب اقتضاء كل، يجب أن يوجد في الخارج، وإلا انقلب العلم جهلاً، فقد وجب أن يكون النظام مختلفًا، في كل جزئي من جزئيات العالم في الخارج، فيجب أن يوجد كل جزئي بغير وجوده. وأن يكون للشيء في نفسه واقعان، فلا يقع، أو يلزم الجهل، فيلزم فساد العالم، وعدم وقوعه، لوجوب مقتضى الذات الواجب. فـ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ﴿الأنبياء: ٢٢]. لكن العالم لم يفسد، فالواجب المبدأ واحد. فدقق النظر جدّا، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت، ونقص المرام.

* * *

١٦٩ـ (والثالث: وهو حصر المعبودية... إلخ).

أقول: هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع، عند أصحابنا، فلذا استدل عليه به، وإن كان قد يطلب بالعقل، عند غيرنا. ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات. فهو الحقيق بالعبادة.

* * *

١٧٠ـ (ولا ظهير له، ولا يحل في غيره. . . إلخ).

أقول: هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية، تقليداً لظواهر أقوال زعمائهم. وإلا فبعد العلم بمعنى وُجوب الوجود ـ كما أسلفنا ـ لا حاجة إلى الاستدلال على نفي أمثال هذه المحالات.

* * *

١٧١ ـ (ولا يقوم بذاته حادث. . . إلخ).

أقول: حلول شيء في شيء: إما أن يكون حلولاً بالمعنى العرفي العامي، وهو التمكن في المكان، وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحي، أي أن يكون الحال والمحل بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، عقلية أو حسية، وهو بالمعنى الأول منفي عن الواجب بالضرورة، فإنه من خواص الجسمانيات، فيستحيل عليه، قديمًا وحادثًا، فلا يحل في ذاته شيء بهذا المعنى، وأما المعنى الثاني: فإن كان حلول جوهر في جوهر، كالهيولي والصورة، فذلك يستلزم التركيب، ويكون من حلول أحد الجزأين في الآخر، وهو عليه تعالى محال أيضًا. وإن كان كاختصاص الصفة والموصوف، فهو المعنيُّ بلفظ القيام، وهو جائز عليه تعالى، بل واقع. فالصفة التي يجوز أن تقوم بذاته أزلية، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث، لأن كل ما قام بذاته فهو كمال له. وقد بينا ـ في محل ـ أن الواجب يجب أن تكون جميع كمالاته بالفعل، ولا شيء منها بالقوة، فلا يحل في ذاته حادث. وقد برهنا على ذلك في رسالتنا (الواردات) بما محصله: أن اختصاص وصف بذات، لابد له من منشأ اختصاص، فإما في الذات، أو نفس الذات، وإلا كان اختصاصها به ترجحًا بغير مرجح، ولا يكون المنشأ في الذات، لاستحالة التركيب، فتعين أن يكون المنشأ هو الذات، والذات أزلي، فالاختصاص أزلي، فالصفة أزلية، فافهم.

* * *

١٧٢ـ (وأورد على هذا . . . إلخ).

أقول: وأورد على قول المستدل: (والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل): إنا نمنع هذه المقدمة، لأن كونه نقصًا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنًا. أما لو كان ممتنعًا لكمال آخر حاصل للذات، يكون زوال ذلك الحاصل شرطًا في حصول ما يحصل، فلا يكون الخلو عنه نقصًا. فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة، التي السابق منها شرط لحصول اللاحق، من الأزل إلى الأبد.

وأجيب عنه بجواب غير صواب، حاصله: أن كل فرد منها قبله فرد، فكل واحد منها حادث، فالمجموع حادث، فأول الصفات ليس له سابق مانع، وإلا لكان من المجموع، فقد كان للذات خاليًا عن جميع هذه الكمالات الحادثة مع إمكان حصولها للذات، إذ لا مانع فيكون الخلو عنها نقصًا.

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضي حدوث النوع، كما سبق أن المراد بقدم النوع: أن لا يزال فرد منه موجودًا، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين، ثم استصوب أن يجاب بإبطال هذا التعاقب، ببراهين التسلسل السابقة، ثم إنهم قد أوردوا على الشارح إيرادًا ثم دفعوه بالتسلسل. وقد علمت ما في براهين التسلسل من الخدش، فارجع إليه.

* * *

١٧٣ـ (والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية . . . إلخ).

أقول: يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى: (أي لا يقوم بذاته حادث). فإن المفهوم من القائم الحادث: إنما هو الصفات الحقيقية، أما الاعتبارات الصافية فإنما يقال: (عارضة بمفاهيمها للذات)، لا (قائمة بالذات) فالذي نبرهن على استحالة حدوثه للذات إنما هو الأوصاف القائمة بالذات، وأما الصفات الإضافية والسلبية

فليس يستحيل تجدد شيء منها، واعتبار عروضه للذات، ما لم يقم دليل على وجوب شيء منها للذات، فيجب: وتفصيله: أن من الإضافات ما يكون عروضه محض انتزاع، يتحقق عند وجود شيء ما، أو اعتباره، وليس يرجع إلى شيء في ذات الواجب، ومن السلوب ما يكون أيضًا كذلك، كخالقية زيد، المنتزعة من حدوث زيد عن ذات الباري. فإنها أمر يعتبره المعتبر بعد ذلك، وإلا فليس شيء سوى الواجب، وذات زيد فقط والخالقية اعتبار ما، يلاحظه العقل، عند ملاحظتهما. وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد، غير صادر عن ذات الباري، كذا. ومثل هذا من اعتبارات عقلك لا دخل له في ذات ربك، ولا في صفاته، بل تجدد هذه الأمور إنما هو يتجدد شيء باعتباره مع الذات، ينتزع مثل هذا منه. ككونه مع زيد، ثم مع عمرو، وغير ذلك. ومنها ما يكون بحيث يعود إلى أمر في الذات، كتعلق العلم الذي مآله انكشاف المعلوم، لدى الذات. فهو ـ وإن كان إضافة ـ لكن سلبه عن الذات ـ وقتًا ما ـ من المحالات، لاستلزامه الجهل في الواجب، وهو محال. وكسلب الجسمية. وسلب الإمكان الخاص. وغير ذلك من السلوب، التي لو لم تتحقق لعاد الأمر إلى وجود شيء في الذات يستحيل أن يكون لها. فمثل هذه الإضافات والسلوب يستحيل أن تكون غير الواجب، ثم يثبت، بل يجب حصولها للذات، فلا يقال: إن البرهان المذكور ـ في امتناع تجدد الصفات الحقيقية ـ جار أيضًا في تجدد الصفات الإضافية، لأنا لا نسلّم جريان الدليل في كلها بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزاع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر في الذات، أو صفاتها، كالخالقية، وعدم الخالقية، والسابقية، والمسبوقية، والمعية، وما يشبه ذلك، فليس إلا محض اعتبار في العقل، ليس بالكمال، ولا بالنقص، وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرًا في الذات، فهو بحسب ما يستلزمه من الوجوب، والاستحالة.

وحاصل الكلام: أن الاعتبارات التي لا تستلزم حقيقات تعود إلى الذات، ليست في الخارجيات الحقيقية، حتى يقال: إنها كمال أو نقص، وما استلزم أمرًا حقيقيًا فيعد كمالاً أو نقصًا، باعتبار لازمه، فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية.

بقي الكلام في مسألة السمع والبصر وتعلقيهما، فإن الناشئ من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر، على وجه أتم. فهو يوجب أمرا حقيقيّا، يعود إلى كمال الذات، فلا يصح أن يكون متجدداً.

فنقول: من الواجب أن يقال: لابد أن يكون ذلك التعلق أزليّا، ولا يصح أن يكون حادثًا بحدوث المسموع والمُبْصَر، وإلا انتفضت قاعدة الكمال والنقص. وما أفظع ما قال بعض حواشي هذا الكتاب من أن: (السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشيء قبل وجوده، جاز حدوث ذلك عند وجوده)، فإن ذلك بعد كونه عجزاً عن تسديد الدليل، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر، يستحيل أن يكون له وقتًا ما. وإن ذلك إلا مساواة الواجب للممكن، فإن كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتًا ما، ثم بسبب ما يحصل له. خصوصًا ويرد عليه في هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح. على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم في الأزل ممتنع، فلا يكون عدم إيجاده نقصًا.

وحاصل ما قاله هذا الرجل - إيراداً على الذي قاله الشارح -: (للخصم أن يقول: الصفات الكمالية التي جوزنا قيامها بذاته هي التي امتنع الاتصاف بها في الأزل، لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام، في امتناع وجودها في الأزل، على تقدير امتناع وجود العالم في الأزل. فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف في الأزل، فلا يقوم علينا، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة، كما منعتم). انتهى كلامه.

والعجيب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول بصفحة. فأعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف، في جانب ما هو أعظم الكمالات، بعد الوجود، وهو العلم! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط أو مُعِدّ من جانب المفاض عليه. وما ضره لو جرى على قول الشيخ: من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم. والله أعلم. وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح.

* * *

١٧٤ـ (على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم في الأزل. . . إلخ).

أقول: هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد بعد أن لم تكن. وحاصله: أن الصفة المستحيل فقدها وعروضها هي ما كانت كمالاً، وليست خالقية زيد في الأزل بكمال. أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن خالقية زيد في الأزل تستلزم وقوع بعض العالم في الأزل ووقوع العالم في الأزل محال، وما كان محالاً لا يكون كمالاً، فعدمه ليس بنقص، فإن النقص إنما هو فقد الكمال. وذلك كما يقال: إن عدم شمول القدرة للممتنعات ليس نقصًا. وما يقال ـ نقضًا على قولنا: إن وجود العالم في الأزل محال ـ: من أن الإمكان لازم لماهية الممكن في ذاتها، فلا ينفك عنها أزلاً وأبدًا، فإمكانها أزلي، وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية، لأنه ممكن الوجود، في أي أوقات الأزل، فليس بشيء كما بسطه الشارح في بعض تعليقاته. ولا نطيل بذكر ما قاله، والكلام معه فيه وبعده، فهو محل نظر، وقدمنا في بحث حدوث العالم شيئًا مما يتعلق بهذه المقالة.

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للباري صفة، ليست بكمال، لاستحالة أن يكون له أزلاً، أو هي كمال، لكن عدم حصولها لاستحالة تحققها في الأزل ليس نقصًا. فقد فتح مجال واسع للخصم، به يذهب إلى أن يحدث في ذات الباري صفة حقيقية، هي كمال، وعدم حصولها ـ لاستحالته ـ ليس بنقص. أو هي ليست بكمال ولا نقص. بدليل عدم حصولها في الأزل. فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة في إطالة الاستدلال، وتضارب الأقوال، وكلام الناظرين والشارح، لا يخلو عن هذين المسلكين، اللذين لا فائدة فيهما.

والحق: أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى فهي كمال من كمالاته، وذلك ضروري، فإن القابل لأمر حقيقي يكون له لا يتم كمال الوجود من جميع الجهات الحقيقية إلا بذلك الأمر الحقيقي، وغير ذلك لا يعقل. وإن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر، وإلا كان بدونه ناقصًا. وأما ما ذكروه من

الخالقية، فلا نقول بأنها أمر حقيقي، حدث للباري تعالى في ذاته، أو استلزم ذلك. بل أقول: إنها اعتبار محض، ولم يقع في الخارج سوى الحادث المخلوق، وذات الواجب. ثم بمحض الانتزاع تصورنا أمراً بينهما، ينسب إلى كل منهما، وليس منشؤه سوى الذاتين، وإلا فبين ما معنى الخالقية حتى نتكلم فيه ثم إنك لن تستطيع.

وأما السمع والبصر، فإن كنت تقول: إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والـمُبْصَر في ذاته، أو أخذ الضياء، أو تموج الهواء، وما يشبه ذلك، فنعم: يتوقف إبصاره على حدوث المبصر، وسماعه على حدوث المسموع. ولكن هذا منك يكون خبطًا ظاهراً. وإن كنت تقول: إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك، وإنه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمُبْصَر، وكذا السمع ليس إلا إدراكًا خاصًا أعلى من إدراكك للمسموع. وتعني بذلك أنه إدراك للجزئي المبصر على وجه أتم. فلا يسعك أن تقول: إنه يحتاج إلى حدوث الـمُبْصَر والمسموع، وذلك سهل التحصيل.

* * *

١٧٥ـ (ولا يتحد بغيره . . . إلخ).

أقول: لما بين أنه لا يحل في غيره، ولا يحل في ذاته حادث. رتب ما هو لازم لهما وهو انتفاء اتحاده بغيره، بالمعنى الثالث في الشرح. فإنه لما لم يحل هو في غيره، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه، لأن ما إليه الاستحالة في الحقيقة حال في المستحيل، أو جزئه. ولما لم يجز أن يحل في ذاته حادث، استحال أن يستحيل هو إلى غيره، فإن المستحيل هو إليه وصف طارئ بعد الاستحالة، أو صورة حالة في مادة المستحيل. وعلى كل، فهو حدوث أمر في ذاته، بعد الاستحالة، لم يكن له قبلها. أما المعنى الأول من الاتحاد، الذي ذكره الشارح، فليس مما ينبه عليه في هذا

المقام، بل في الأمور العامة، فإنه ليس مما يخص الواجب. وأما المعنى الثاني، فهي مسألة: هل يجوز أن يكون الواجب جزءًا لغيره؟. وهي مسألة أخرى، لم تذكر بعد في المصنف.

* * *

١٧٦ ـ **(وأما الثاني . . . إلخ).**

أقول: قد أطال الشارح في نفي هذا القسم، بما لا طائل تحته، فإنه عجز عن دفع ما يرد عليه.

والحق: أن يقال: إنه لما ثبت أن الواجب تعالى غير مادي، فمن الضروري أن لا ينضم إليه شيء، فإن الانضمام، والتفارق، والامتزاج، والحلول الجوهري، ولوازمها، من خواص الماديات، لا ستلزامه التجدد.

فإن قلت: جاز أن ينضم إلى غيره انضمام النفس المجرد إلى البدن، كما ذهب إليه بعض الفرق.

قلت: إن كنت تريد من الانضمام: ما هو جسماني، أو موجب افتقار في كمال إلى غيره، فقد نفيناه. وإن كنت تريد: مجرد التعلق التدبيري، فالحق ـ تبارك وتعالى ـ ينسب إليه تدبير الكل، وإفاضته جميع جهات الوجود على ما أراد من عالم الإمكان، فهذا القدر من التعلق لا ننكره.

* * *

١٧٧ ـ **(ليس بجوهر . . . إلخ).**

أقول: الجوهر والعرض، ألفاظ اصطلاحية، لمعان محصلة عند أرباب العرف، يستحيل أن يكون الباري أو صفاته داخلاً تحت مفهوم واحد منهما. وإلا فإن أريد

من الجوهر : (القائم بذاته)، ومن العرض : (القائم بغيره)، لكان الباري جوهراً، وصفاته عرضًا، ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعي حينئذ.

* * *

١٧٨ ـ **(كالسبيكة).**

من سبكت الفضة: أذبتها. أي كالفضة المذابة، في الصفاء، وقوله ـ (جَعْد) من جعودة الشعر، أي تكسره وتثنيه. والقَطَطُ شديد الجُعُودة. وقوله: (أشمط الرأس) الشَّمَط ـ بفتحتين ـ مخالطة بياض الشعر بسواده. والرجل أشمط، والقوم شمطان. وقوله (يئط العرش) من الأطيط، وهو التصويت. والرَّحْل: ما يجعل على الدابة، ليركب عليه، وإذا كان جديدًا ثقيلاً راكبه، كان له صوت.

* * *

١٧٩ ـ **(وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء... إلخ).**

النسخة التي بأيدينا هكذا: (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء، بل قال: قبلة الدعاء، هو نفسه، كما أن نفس الكعبة، قبلة الصلاة. وقد صرَّح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز) انتهى. ومعناها: أنه لما ورد أن للدعاء قبلة، فلابد أن لا تكون القبلة نفس الجهة، مجردة عن شيء فيها، هو ذو الجهة، فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس، تعالى عن ذلك علوّاً كبيرًا، كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة، بل نفس الكعبة، فجعل (الفوق) جهة الحق حقيقة، من غير أن يتجوز بإرادة أنها جهة رحمته، أو ما يشبه ذلك.

ولا ندري ماذا كانت نسخة (الكلنبوي)، حتى كتب عليها ما لا يلائم.

* * *

١٨٠ ـ (المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الإخبار . . . إلخ).

هذا الكلام في غاية البرودة، مخالف للذوق، والعقل، والشرع، ورمي بغير برهان، يؤدي إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر، وما فيه، إذ كل ما جاء فيه فهو من قبيل التهديد والإرهاب. وأقبح منه قول من قال بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى. وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وهموا بتجويز تكذيب الشرائع، لمصالح توهموها، وأغراض حصلوها. ولقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين، بأن سموا أنفسهم (أهل السنة) وقد برئت منهم السنة وصاحبها، نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور، وقول الفجور، والأخذ بأطراف الغرور. وما أدري لِمَ لا يكون الإنسان عبداً للحق والبرهان، ومحط نظره التنزيه والتقديس؟! ويترك العصبية وحمية الجاهلية؟! وليت شعري!! ما ظنهم برب العالمين، وبكلامه القديم؟! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم، يخبطون خبط عشواء. سبحانك ما قدروك حق قدرك، وما عرفوك حق معرفتك!!!.

* * *

رؤيــة الله

١٨١ـ (وهو تعالى مرأى المؤمنين . . . إلخ) .

أقول : قد ورد في القرآن العزيز ما يكاد أن يكون محكمًا في أنه تعالى يُرى يوم القيامة[١] . ومثله في أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أي لا يُرى بحاسة البصر . الأول قوله : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢] . والثاني : ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[٣] . وقد ورد الثاني ، مع برهانه ، في قوله : ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ ، فهو في قوة التعليل ، أي لأنه اللطيف ، ومن أحكام اللطيف أنه لا يُرى ، وقوله : ﴿الْخَبِيرُ﴾ . برهان على أنه يدرك الأبصار . وكون الإدراك

---

(١) (وقد احتج عليه الشيخ «أبو نَصر» في [فصوصه] بما حاصله : كل إدراك : فإما لشيء خاص ، كزيد . أو شيء عام ، كالإنسان . والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصلك بجانبيه ، كما لا يخفي . وأما الشيء الخاص : فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال ، أو بغير الاستدلال . واسم المشاهدة يقع على إدراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها ، من غير واسطة الاستدلال ، فإن الاستدلال على الغائب ، والغائب ينال بالاستدلال ، وما لا يستدل عليه ـ ويحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك ـ فليس بغائب ، فهو شاهد . فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد . وإدراك الشاهد ، هو المشاهدة : إما بمباشرة وملاقاة ، وإما من غير مباشرة وملاقاة . وهذا الأخير هو الرؤية . والحق الأول يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته عن أبناء عالم التقديس ، وإنما الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة فإن رفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفت على حقيقة الحقائق ، بدون احتياج إلى الاستدلال . ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق : ٢٢] . فقد يدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة ، وهو الروية ، فالحق مرئي لذوي الكمال ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٧٨] . **عبده** .

(٢) القيامة : ٢٣ .

(٣) الأنعام : ١٠٣ .

بمعنى الإحاطة غير مقبول، على أنه لو كان، لكان في النظر ما يقاومه. وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة.

ثم استمر الأمر في السلف على إجماله، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسماني، ولا رسم له، ولا جهة، ولا شكل، ولا صورة، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه، التي هي به عندنا، واتفق الكل على ذلك، فإن الرؤية، بما هي عليه في الشاهد، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسماني كثيف تقع عليه أشعة الضياء، أو بما هو مضيء بذاته أو بغيره، ثم افترقوا في مقالاتهم. فمنهم من أخذ بطرف الإثبات، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا. والآخر طرف النفي، مستدلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف. فعلمنا من ذلك: أن ليس النزاع بينهم في أمر محصل، فإن صاحب الإثبات نفى جميع لوازم الرؤية، ما عدا الانكشاف. وصاحب النفي إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية، فضلاً عن غيرها، فهب إنه بأية قوة كانت، ﴿**وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾(١). فالأول: قائل بما قال الثاني، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج، ومقالات الخِداج(٢)، خصوصًا ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية التي لا تفيد في مجال البراهين، وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد. بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يرى - كما أخبر - على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث، وليكن بأيَّة قوة من قوانا، أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا، وإن كان القلب.

* * *

---

(١) النحل: ٨.

(٢) مفردها، خدوج، أي: الناقص.

١٨٢ ـ (فلم يبقى إلا الوجود. . . إلخ).

لقائل أن يقول: إن المشترك هو الكون (مضيئًا) أعم من أن يكون بالذات، أو بالعرض، وهو أقرب، تأمل. ثم لا نطيل في نقد هذه الدلائل.

* * *

١٨٣ ـ (ولا حاكم عليه. . . إلخ).

أقول: إن أريد من الحكم التكليف، أي إيجاب شيء عليه، إن فعله يثاب، وإن تركه يعاقب، أو إن فعله يستحق أن يُمدح، وإن تركه يستحق أن يُذم، فذلك منفي عنه تعالى، بعد ثبوت (وجوبه) بالضرورة. وإن أريد منه العلم بصفة من صفاته، أو لازم من لوازمها، فذلك بديهي الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله. ثم إنه لا فارق بين أن تعلم ثبوت الإرادة له تعالى، واستحالة أن لا يكون مريدًا، ووجوب أن يقع فعله على طبق علمه، واستحالة أن لا يكون كذلك، وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله يجب أن تكون لحِكَم ومصالح، واستحالة أن تكون عبثًا، أو وضعًا للشيء في غير محله، تعالى عن ذلك. وبالجملة: لا فرق بين علم وعلم، في كونه حكمًا. وإن افترق علمان في مسألتين، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع، والآخر ليس كذلك. وهذا في جميع المعلومات سواء.

والعجب لرجل يدعي الفضل، ثم يفرق بين علم المعتزلة بحسن بعض الأفعال وقبحها، وعلم الماتريدية بذلك، بأن علم العقل عند الماتريدية ليس صادرًا عنه، مباشرة ولا توليدًا، بل عن الله تعالى، فمن ثم صح أن يجعل حكمًا على الله، لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ. وعند المعتزلة هو صادر عنه مباشرة، فكان حكمه حكمًا لغير الله، على الله، ويستدل على ذلك بموافقة الماتريدية والأشاعرة في أنه لا حاكم على الله. وموافقتهم المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. يقول:

(ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام[١] من أن مسألة كون العلم بخلق الله، أو التوليد، خارجة عن بحثنا هذا. إن هي إلا غفلة، فإن الكلام ليس إلا في أن العقل هل يحكم، أو لا يحكم؟ كما تقول: هل الرجل يصلي، أو لا يصلي؟ ومسألة خلق الأفعال، مسألة أخرى تعم كل فعل، فلا داعي لتخصيص الحكم ههنا، كما قال ابن الهام). فقوله حق. ثانيًا: إنه كما لا يصح أن يقال: إن الله يصلي صلاة الظهر، عند الأشاعرة، لا يصح أن يقال: إن الله حاكم، عند حكم العقل. أي لا يصح أن يقال: أهذا الحكم - أي العلم - هو حكم الله، أي علمه بعينه، وثالثًا: على مشرب هذا الرجل، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص، ثم يقول: لا ضير فيه، فإنه الفاعل للكل، وهو يفعل بنفسه في نفسه ما يشاء. وبالجملة: فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأسًا، بل عدم الديانة.

وإن أريد بالحكم معنى آخر، فلم يتبين بعد، حتى نقرر فيه نزاعًا في هذه الألفاظ الدائرة على ألسنة القوم.

* * *

١٨٤ - (ولا يجب عليه شيء. . . إلخ).

أقول: إن كان يريد من الوجوب، ما هو مصطلح الأصوليين والفقهاء، فبديهي النفي، بعد إثبات الوجوب، كما سبق. إذ لا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب، واستحقاق الذم والمدح. وإن كان يريد من الوجوب قسيم الاستحالة والإمكان، فلا يصح نفيه عن الواجب. كيف!! ويجب أن يفعل على طبق ما علم، وإلاَّ لزم الجهل المحال. فالوجوب بهذا المعنى صحيح في جانب الحق تعالى، وليس تحققه في جانبه بموجب لنقيصة، بل لكمال، كما هو ظاهر.

---

(١) محمد بن عبد الواحد [٧٩٠ - ٨٦١هـ / ١٣٨٨ - ١٤٥٧م] من علماء الحنفية، وله مؤلفات في الفقه والأصول.

بقي النظر في تفاصيل الواجب بهذا المعنى، وما الذي قام عليه البرهان منه؟ وما الذي لم يقم؟. فقد قدمنا صفات كثيرة يجب أن تكون له تعالى. والذي يعنينا في هذا الموضع ما يتعلق بفعله تعالى، فنقول: قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثًا في أفعاله، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة. وإنه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن مصالح، لولاها لم تكن في الوجود. بل ربما كان يختل به نظام كل موجود، كما يعلمه المحقق. فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح، فقد ندرك الحكمة بوجه، وقد لا ندركها. فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها، لما قام من البرهان. فقول المعتزلي: (يجب على الله الأصلح)، إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصًا الماتريدية، لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعي مصالح، على حسب ما نحن نفهمه، وندركه. فذلك ضرب من الجهالة، كأنه يريد أن يضرب لله قانونًا، لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف. وأما ما قال في اللطف: فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدًا بدون أن يعلمه بأنه مكلف، أي بدون إرسال رسول. أو يكلفه بالطيران بدون أن يكون له أجنحة، فذلك مسلم، إذ العاجز عن شيء عجزًا مطلقًا لا يصح تكليفه، والتوجه إلى المجهول المطلق، محال. وهذا تشهد به البداهة، فلا داعي لأخذه بأطراف النزاع. وإن كان يريد أن التكليف، بذاته، واجب، فالإعلام به واجب، فبعثة الأنبياء واجبة مثلاً فهذا موقوف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه، والمفاسد المترتبة على عدمه، فليبينها حتى ننظر فيها. وإن كان يريد أنا لما علمنا وقوع بعثة الأنبياء والتكاليف وكانت هذه من الأفعال الإلهية، والأفعال الإلهية لا تكون إلا الحكمة، فقد وجب العلم بأنها واجبة في الواقع ونفس الأمر، لما أنها لحكمة. فذلك نظير أن تقول: إنه لما علم وجود زيد، علم أن الله كان عالـمًا به، فكان وجوده واجبًا. وهذا ليس من المطالب العلمية، ولكن لا شناعة في إطلاق الوجوب بهذا المعنى، في جانب الباري، وإن كانت الشناعة في الدعاوي غير البيِّنة.

ولعل قائلاً يقول: إن المعتزلي يتنازل عن التعيين، ويقول: يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة، ولا يجوز عليه أن يتركه. وهذا أمر غير (كون فعله لابد أن يكون لحكمة). فأقول: إن قولي: (شئون الواجب الفعلية لابد أن تكون لحكمة)، شامل لقولك هذا، فإن ترك الفعل إن كان لحكمة، فما كان في الفعل حكمة، وإلا فقد نفيت حصولها، فالفعل لازم. فوقع الوفاق بيننا وبينه.

* * *

١٨٥ ـ (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة. . . إلخ).

أقول: قد علمنا استحالة العبث على الله، ووجوب الحكم في أفعاله. وليست الحكَم عائدة عليه تعالى، بالضرورة، وإلا لكان مستكملاً بغيره، فهي عائدة على غَيره بالضرورة، فما وقع عنه من ثواب وعقاب، فإنما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب. وأما تعيين الحكمة، فليس لنا بلازم. فغاية ما يقال: إن الغدر والظلم، في جانبه تعالى، نقص محال. فاللائق بجنابه أن يكون ما يصدر منه، في حاق موضعه. فإن لزم من فعل طرو نقص في ذاته أو في صفاته، فذلك الفعل محال، أيّا كان.

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال، فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم، ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه، كما يقول به الشيخ أبو منصور[1]، من أنه يجب تحقق الوعد والوعيد، تصديقًا للنصوص. والقول بأنها إنشاءات للترهيب والترغيب، خروج عن السبيل، وروم لتحريف الكلم عن مواضعه. وأي ضرر في أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به؟ وأنه لا محالة واقع، لما أنه قد علمه فأخبر به. ولا حول ولا قوة إلا بالله!.

---

(١) أبو منصور الماتريدي: محمد بن محمد بن محمود [٣٣٣هـ ـ ٩٤٤م] من أئمة علم الكلام، ألّف فيه وفي الفقه، وهو رأس فرقة الماتريدية التي تتخذ من بعض القضايا موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشعرية. ونسبته إلى «ماتريد» بسمرقند.

١٨٦ ـ (وإن عاقب فبعدله، لأنه لا حق لأحد عليه . . . إلخ) .

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة، المستهجنة عند النفوس السليمة، التي لا ينبغي أن تذكر في جانب ناقص العدالة، منثلم الاقتدار، فضلاً عن مبدأ الكمال وغايته، التي محصلها أنه لما استبد بالمالكية، ووقع العالم في قبضته ذليلاً، تحت قهره أخذ يتصرف فيهم بما يريد، مما يضر ولا ينفع، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه، أو إليهم، يهلك ويشن الغارة على مستحق البر والإحسان، وينعم ويفيض أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال، بدون مراعاة شيء ما في الطرفين سوى هذه الإرادة .

إن هذه إلا شناعة زلت بها الأقدام، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل . ولكن ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك . ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] . فانظر بعين الحق والوجدان، تر أن الكل بفضله تعالى، حتى العقاب والنكال، فإنه يتعالى شأنه عن التشفي وهيجان دم الغضب، من حيث ما يعود إليه . بل تلك الآلام والأنكال إنما هي مما يعود إلى ذات المُعذَّب المُعاقَب بالصلاح . ولكن المريض لا يدرك الصحة في شرب الدواء، والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به إلا الإيلام، ولا يعلم أن لولاه لهلك، بأتم مما تكلم هو عليه . فسبحانه، فضله وعدله سواء، وأمرهما عائد إلينا بالخير والمنفعة، من حيث لا نعلم، إلا من وفقه الله تعالى، وفتح له باب الحق والمعرفة، فإنه يتحقق بما ذكرنا، ولا يرى حالاً من الأحوال التي يكون عليها إلا وفيها خيره، وإن بلغت منه قصارى الألم . ولذلك أسباب تبين في موضع آخر . فهذا الموفق العارف، منعم بآلامه، مسرور بأحزانه، إذ لا يعلم من الحق إلا ما فيه الخير، فأنى له الضير؟ فهو بكل حال راض عن الحق، والحق راض عنه، فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه .

---

(١) الصافات : ١٨٠ .

١٨٧ ـ (ولا قبيح منه).

أقول: هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب.

* * *

١٨٨ ـ (ولا غرض لفعله . . . إلخ).

أقول: اعلم أن الفاعل المختار هو: ما نسبة الفعل والترك إليه سواء، من حيث هو فعل وترك، فلا يصح أن يصدر عنه ما نسميه فيه مختاراً بطريق اللزوم لذاته، بمعنى الوجوب لذات الذات، أو لصفة لازمة للذات، كاقتضاء طبيعة النار للحرارة، واقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس له. فإنه لو لزم شيء لنفس الذات، أو لصفة من صفاتها، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات أو الصفة، وإن شاء المختار انفكاكه، فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار، فلم يكن بالاختيار إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دخل فيه. بل ما كان السبب القريب فيه هو الاختيار. وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات، وإلا لزم صدور جميع أفعال المختار في آن واحد، لحصول ما هو السبب الأخير دائمًا. أو تأخر المعلول عن تمام العلة. وكلاهما محال بالضرورة. وكذا القول في اللزوم للصفة، فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم، فالكلام فيها واحد. فكأن ترجيح المختار لفعل ما من أفعاله، قد لا يكون ثم يكون، وقد يكون ثم لا يكون. ومن البديهي أن شيئًا لا يكون ثم يكون بدون ما به كان، فهو باطل بحكم أن لا بخت ولا اتفاق، ولا ترجح بدون مرجح. فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ما كان لذات الفاعل، لما قد علمت. فبقي أنه لأمر عارض خارج عن الذات، ليست الذات بمقتضية له. فموجب الترجيح أمر عارض للذات. ثم بالترجيح كان ترجح العقل. فذلك العارض هو الباعث للفاعل على الفعل. ومعلوم أن باعث الترجيح لشيء بخصوصه لا يكون

إلا له خصوصية وملاءمة مع ما أوجبه الترجيح، وهو الفعل، فهو مما يتعلق بالفعل. فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث من ملائم للفعل. ومن نفي ذلك فقد نفي الاختيار من أصله. وذلك لعمر الله التحصيل عند تحقيق معنى الاختيار لمن له أدنى التفات إلى الاختيار، والمختار، ومقابلهما. فهذا القدر من الباعث لابد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية.

ثم إنه قد يكون ذات الفعل مقصداً للفاعل لذاته، بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته، فباعثه تصوره فقط. وهذا قول ظاهري. وقد يكون لغيره، فباعثه تصورهما. وهل يكون منك أن تقول: إنه مختار يصدر عنه فعل اختياري، بدون أن يكون ذلك الفعل متصوراً، مقصوداً بأي قصد كان؟ كلا، وإلا فلم يكن مختاراً.

ثم إن ما نسميه عبثًا عرفًا، لابد فيه من تحقيق هذا المعنى، فهو لغاية ما.

ولكن قد يكون للفاعل أعمال، هي أحق أن يعملها، لغايات، هي أحق أن تكون، ثم يأخذ بعمل ما ليس كذلك، لغايات دنيا، ليست الحقيقة أن تُفْعَل، وهو يعلم ذلك، فيقال له: عابث، وسفيه، إذ قد أتى بغير الحقيقي، مع إمكان الحقيقي. فإذا كان لا يعلم، فهو الجاهل المغرور.

ثم إن الغرض يطلق عرفًا ولغة ـ كما يعرف من عرفنا، ومن تعبيرات اللغويين، الذين لم تشبهم شائبة الاصطلاح ـ ويراد منه الغاية العائدة على نفس الفاعل بكمال، بوجه ما، قرب أو بعد. ويطلق اصطلاحًا علميًا على الباعث على الفعل، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل وهو بالإطلاق الثاني ألمّ منه بالإطلاق الأول يتفرد منه فيما لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل. بل إنما كان متمحضًا لتكميل الغير فقط، فيكون الباعث في الحقيقة محض الجود من الفاعل، الرحمة بالمفعول. فهو أمر يتبع الكمال، لا يتبعه الكمال.

إذا تحققت هذا، فاعلم أن الباري تعالى الذي هو أعلى من أن تقع التغيرات في ذاته أو صفاته، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية، إنما يفعل الفعل، ويكون عنه الفعل، بغاية ما، وإلا لم يكن مختاراً، أو كان الترجيح بغير مرجح، وإنما يفعله لغاية هي أعظم الغايات، بحيث لا يتصور فوقها غاية، وإلا لزم الجهل، أو العبث، أو السفه، ومجرد ترتبها على الفعل، بدون قصدها، غير كاف في دفع الاستحالة. فإن ما يترتب على عمل من أعمالك، بدون قصد منك إليه، لا يعد منك حكمة، بل رمية بغير رام. فلا يقال لمتخبط، قتل عقربًا، بحركات تخبطه: إنه حكيم بذلك العمل. على أنه لا فرق بين عدم القصد، وعدم العلم، في الحقيقة، لمن تأمل نوعًا ما من التأمل.

وبالجملة: فلا يمكن أن يصدر فعل الحق إلا لما هو من الغايات أحق، وإن كان في نظر الجاهل ليس كذلك.

ثم إنا نقول: من الواجب أن لا تعود تلك الغاية على الذات بالكمال، بل إنما تعود إلى الغير بالإكمال. فإن كان المراد من النفي في قوله: (لا غرض لفعله). نفي الغرض اللغوي العرفي، فذلك: نعم. وإن كان يريد نفي مطلق الباعث، فذلك: هو نفي الاختيار، المنزه عنه الباري. وأما ما أورده من أن الغرض: إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من عدم حصوله، أو لا يكون. والأول يستلزم الاستكمال بالغير، والثاني يستلزم أن لا يكون غرضًا، سواء كان ذلك الأمر للغير، أو للذات، فهو مغالطة نشأت من الغلط في أنه: هل يقال للحاصل للغير أولى أن يحصل للفاعل؟ أو ليس يقال؟. فنقول: هو أولى أن يحصل للغير. ولا يقال: إن ما هو أولى أن يحصل للغير يلزم أن يكون أولى بأن يحصل للفاعل، كما هو ظاهر. بل غاية ما يقال: إن إيجاد الفاعل ذلك المفعول لغيره أولى من عدم إيجاده. فنقول: نعم، إيجاد الفاعل لهذا الفعل أولى من عدم إيجاده بحسب، الواقع ونفس الأمر. وهذا محل وفاق. وكيف يقدم عاقل ـ له إلى الله جانب ـ على القول بأن الله ليس له مقصد في أفعاله، بل هي حاصلة منه أيًّا ما كانت؟!

ويدل على أن المصنف، إنما أراد نفي الغرض اللغوي، قوله: (راعي الحكمة والمصلحة). فإن المراعاة هي: الملاحظة والقصد إلى الشيء. فقد قال بأن الباري قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله. فافهم وأمعن النظر. وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث، لكن لا يتحمله علم الكلام.

* * *

١٨٩ ـ **(كما أن من يغرس غرسًا، لأجل الثمرة. . . إلخ).**

أقول: هذا تمثيل بارد، فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع، دنيء الهمة، قد قصر كماله على بعض ما يترتب على فعله، وهو غافل عن الباقي. مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال، أو غيره، مما ذكره، أو كان يراعي نفع غيره، كما يراعي نفع نفسه، لقصد الكل، وكان المجموع غاية. فعدم قصده لذلك: إما لنقصه في ذاته، أو جهله أنه قد قصد غاية فنيت فيها الغايات، فعدم قصده لغيرها، لما أنه لم يحضره أن الغير مصلحة.

* * *

١٩٠ ـ **(والآيات والأحاديث مؤولة. . . إلخ).**

بانضمام هذه التأويلات إلى التأويلات التي ذكرها في الوعد والوعيد، وتأويلات الاستحقاق، وغير ذلك مما هو معلوم لديك، يكون القرآن كله ـ إلا ما ندر، مما يفيد حكمًا، أو قصصًا ـ مؤولاً، لم يقصد معناه. وكل ذلك بدون ضرورة، إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن على خلاف ما يكاد أن يكون محكمًا، وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية، بل قياسات شعرية، لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها.

* * *

١٩١ ـ (هذا مما علم فيما سبق).

أي علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة، أي قوله: (له الحكم). فإن تقديم الخبر فيه للحصر.

* * *

١٩٢ ـ (ولا نزاع في أن هذين المعنيين).

أي صفة الكمال والنقص، والملاءمة للغرض والمنافرة. ثابتان للصفات في حد أنفسها، أي بقطع النظر عن ورود الشرع، وفسره بقوله: (وأن مأخذهما العقل). وقوله: (ويختلف بالاعتبار)، يرجع إلى القسم الثاني، أي ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار. فربما كان شيء واحد، ملائمًا لشخص منافرًا لآخر، أو ملائمًا منافرًا، لشخص واحد في وقتين، في حالين. فكان الأول تقديمه على ما يتعلق بالقسمين. كذا قيل. والذي يعلم عند التحقيق أن القسم الأول، كذلك، يختلف بالاعتبار، فرب كمال لشيء، هو نقص لآخر، وبالعكس، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقيًا. فقوله: (ويختلف) يرجع إلى القسمين، فتأخيره قد صادف محلاً.

* * *

١٩٣ ـ (وهو عند المعتزلة عقلي. . . إلخ).

أقول: الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ما يوجب النهي عنه أو الأمر به، بل نفس النهي عنه ـ أي كونه متعلقًا للنهي هو قبحه ونفس الأمر به أي كونه متعلقًا للأمر ـ وهو حسنه بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل، أو يعاقب عليه، أو يذم عليه، أو يمدح به، ليس إلا محض كونه متعلقًا للنهي والأمر.

والمعتزلة والماتريدية يقولون: إن النهي لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضي النهي والأمر، أي فالثواب والعقاب لأمر ما في الأفعال. والنبوات منبئات كاشفة عنه.

وأما عند الأشاعرة، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها، وإنما ذلك للنهي والأمر، فالخطاب الجاري على لسان النبوات منشئ لما به الثواب والعقاب. ومن المعلوم أن الإنشاء لا يعلم إلا بعد تحققه من المنشئ، فلا يمكن ـ على قول الأشاعرة ـ أن يعلم الحسن والقبح قبل ورود الشرائع، بوجه من الوجوه، بل لابد من تحقق الإنشاء، والعلم به، حتى يحكم بالحسن والقبح، بهذا المعنى.

وأما على قول المعتزلة ـ من أن الثواب والعقاب لقيام معنى في الفعل ـ فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب، بالفحص والبحث، أو بالكشف، أو بالبرهان، لما أمر ثابت، وكونه موجبًا لذلك، أيضًا، أمر لازم له. وكل ما هو موجود فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده، بأي طريق كان. وإن لم يكن طريق الإخبار، غايته: قد يخفي لغموضه، فينبئ عنه الشرع، أي بسبب الأمر والنهي يعلم أن فيه أمرًا يقتضيهما على الإجمال. وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلاً.

* * *

١٩٤ ـ (والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين. . . إلخ).

أقول: استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لايثبتان بالعقل، بأن العبد مجبور في أفعاله، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى، فحصول فعله عنه اضطراري، وكل ما حصوله اضطراري، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تقبيحه، عقلاً، فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه: إنه حسن أو قبيح إلا لو كان صادرًا عنه باختياره. وقد بينه في [المواقف]، وأطال في بيانه. والشارح قال: (إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله). فعبر بغير المستقل عن المجبور، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم،

حياء، فإن من العيب أن نضطر إلى القول بالجبر المحض ثم ندعي صحة التكاليف، ثم ندافع بما لا يدفع. هذا حاصل ما قالوا.

ثم نقول ـ بعد تسليم الاستدلال، مع ضعفه كما ترى ـ: إن الأمر والنهي: إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها في علم الحق تعالى، بوقوعها، أم لا، الثاني باطل بالاتفاق، فثبت الأول، فلهما مع الواقعيات نسبة، فيجوز الوصول إليهما: إما بحدس، أو برهان، أو غير ذلك. ولا سبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما لأحد من الناس، وذلك لا يثبت. فالقول ما قال الشيخ أبو منصور، وإن وافقه عليه صدقه جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة.

* * *

١٩٥ ـ **(لأن أفعال العباد كلها، إما مخلوقة . . . إلخ).**

أقول: أي أن فعل العبد على الإطلاق: إما مخلوق لله مباشرة، فلا تأثير للعبد فيه بوجه، فيكون مجبوراً محضًا، كما هو عند الشيخ، وإما بأن يخلق الله في العبد داعيًا يجب الفعل عنده، كما يقول به إمام الحرمين، فهو مجبور أيضًا. فإن الموجب إن كان اضطراريًا، فما أوجبه أيضًا اضطراري. وإذ كان الفعل ـ على أي الأحوال ـ اضطراريًا، فكيف يوصف بالحسن والقبح في ذاته، إلا أن يضع الله ذلك؟

* * *

١٩٦ ـ **(كفعل الله).**

هذا مبني على أن القبيح: ما نهى عنه شرعًا، والحسن: بخلافه، وإن الحسن: ما لم ينه عنه شرعًا، والقبيح: بخلافه. فإن ما لم يكن منهيًا عنه شرعًا، شامل

لأفعاله تعالى، وللمباح، ولغير ذلك، مما ذكره. أما إن عرف القبيح: بما نهى عنه شرعًا، والحسن: بما أمر به شرعًا، فالمباح: لا حسن ولا قبيح، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة، ومن أن الحسن والقبيح هو ما يتعلق به المدح والثواب، والذم والعقاب. ففعل الله، وغير المكلف، والمباح، لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح، بهذا المعنى.

* * *

الله غير متجزئ

١٩٧ ـ (يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية . . . إلخ) .

أقول : احتج عليه الرئيس في [إشاراته] بـ : (أن الواجب تعالى لا يشارك شيئًا من الممكنات ، في ذاتي من ذاتياتها ، فإن كل ما هو ذاتي للممكن مقتضى للإمكان لذاته ، ولا شيء مما يكون للواجب بمقتضى للإمكان . أما الأول : فلأنه لو لم يكن كذلك ، لكان شيئًا من ذاتيات ما هو ممكن ، مقتضيًا للوجوب أو الامتناع ، فلا يكون ممكنًا . هذا خلف . وأما الثاني ، فلأنه لو كان للواجب شيء يقتضي الإمكان ، لم يكن واجبًا ، هذا خلف . وإذا لم يشاركها في ذاتي من ذاتياتها ، فهو ينفصل عنها بذاته ، لا بذاتي ، بل ولا بعرضي . فلا جنس ، لعدم المشاركة ، ولا فصل ، لأنه من لوازم ما له جنس . فلا يحد . وهو غير تام ، إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودًا ، لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة في نوع . والنوع منحصر في شخص . والحقائق الفرضية فيه واجبات كالأشخاص الفرضية . فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهني يستدعي التركيب الخارجي . والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجي ، لأنه مدار للإمكان ، فكذا الذهني ، فتأمل .

* * *

١٩٨ ـ (واستدل عليه . . . إلخ) .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة ، أي أنه ليس له صفتان

من نوع واحد، كقدرتين، وإرادتين مثلاً، بأنه لو تكثرت القدرة أو الإرادة، مثلاً، وهي صادرة عن الذات البتة: فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار، أو الإيجاب، ولا ثالث لهما. وهما باطلان، فالتكثر باطل. أما بطلان صدورها بالاختيار، فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة، فتكون القدرة المتكثرة مستندة إلى قدرة أخرى، ويتسلسل، وهو باطل. وأيضًا، الصادر بالاختيار، حادث، وصفاته تعالى أزلية. وأما بطلان صدورها بالإيجاب، فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد، على السواء. فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة والأربعة. فليس صدور بعض منها أولى من البعض الآخر، فلا يصدر عنه شيء منها، وإلا لزم الترجح بلا مرجح، وهو محال بالضرورة. فلا تصدر القدرة المتعددة ـ مثلاً ـ عن ذات الواجب. والقدرة الواحدة، ثابتة، فثبت المطلوب.

ثم إن الشارح بحث في هذا: أولاً: بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم، لجواز أن يكون القصد قديمًا، وإن لم يكن ههنا، لخصوص المادة، وهو أن القدرة مثلاً، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة، ويلزم التسلسل، وثانيًا: بأن تساوي الأعداد ـ بالنسبة إلى الموجب ـ ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى من بعض، بالنسبة إليه في الواقع، وإن كنا لا نطلع على ذلك. فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكثرة، من نوع واحد. وبحث فيه بعضهم أيضًا بأن ذلك جار في القدرة الواحدة مثلاً، فإن الواحد من مراتب الأعداد، فما مرجحه على ما فوقه، والنسبة مستوية! . ثم أجاب عنه بما لا يجدي نفعًا.

ونحن نقول: إن المحل المقتضي لعَرَضه الحال فيه، لا محالة يقتضي من عرضه ما له إليه نسبة تامة، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه، ثم إن العرض الذي هو كيف، كالقدرة والإرادة، إذا كان من نوع واحد، إنما يتعدد بتعدد المحال، إذ وجوده وجود لمحله. فليس له تشخص سوى محله، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه في المحل لوازم أخر، كالشدة والضعف، وما يشبه ذلك. وإنما ينقسم ذلك

العَرض بعروض القسمة بأي وجه على محله. فإن كان المحل خاصًا، ولا ينقسم، فالعرض واحد لا ينقسم. فالكيفيات العارضة على معروضاتها، واحدة بوحدة معروضاتها، متعددة بتعددها، فالبياض القائم بسطح واحد ـ على أي وجه تحقق ـ لا يقال: إنه بياضان، أو ثلاث بياضات. نعم يقال: شديد، وقوي، وما يشبه ذلك. وإنا لا نعني من القدرة إلا ما هو مبدأ صدور الآثار، بالاختيار، ولا من الإرادة إلا ما هو منشأ الاختيار، فكل واحد من الصفتين نوع واحد، وكذا يقال في الباقي. وإن قيامها بذات الواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد، فما قام به أيضًا لا يتعدد ولا ينقسم. نعم يقال: إن مبدأ الأثر فيه أقوى، وأعلى، وأشد، وكذا الباقي. وحاصل القول: إن الصفات إنما تجوز تشخصاتها وهوياتها بمحالها وموصوفاتها، فإذا اتحد ما به الهوية فقد اتحدت الهوية. فتأمل جدًا.

* * *

١٩٩ ـ **(غير متناهية بحسب التعلق. . . إلخ).**

أقول: من الصفات الذاتية ما يقتضي تعلقًا بين الذات وبين أغيارها، كالعلم والقدرة والإرادة، فتعلقات تلك الصفات بالأغيار غير متناهية. ونعني بغير المتناهية: ما هو أعم من أن تكون التعلقات متحققة بالفعل، غير متناهية. أو تكون بحيث لا تقف عند حد، وإن لم تحصل في عالم التحقق غير متناهية. وقد استدل على عدم تناهي التعلقات ـ لجميع هذه الصفات ـ بعدم تناهي متعلقاتها، فإنه إذا اختلف المتعلق وجب اختلاف التعلق باختلافه، لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها. أما المعلومات فعدم تناهيها ظاهر، لأنه يعلم الواجب، والممكن. والممتنع، والممكن غير متناهية، فضلاً عن قسيميها، فإنا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات، كالإنسان مثلاً، لرأينا أنه يصح أن يكون له أشخاص غير متناهية، لجواز تبدل هيئات غير متناهية على أجزاء مخصوصة بالتركيب والتحليل،

فضلاً عن سائر أنواع الممكنات. فعالم الإمكان غير متناه. والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم، أزلاً وأبداً، فتعلقات علمه غير متناهية، أزلاً وأبداً. وأما مقدوراته، ومراداته، فليست غير متناهية بالفعل، ولسنا نعني ما يمكن تعلق الإرادة أو القدرة به، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والإرادة. بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل، كما في المعلومات والعلم. نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد فهي غير متناهية. بمعنى لا تقف عند حدٍّ. فالتعلقات أيضاً كذلك لا تقف عند حد.

بقي على هذا أن يقال: حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حدٍّ، والإرداة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة، وتعلقات الإرادة أزلية، فالإرداة يجب تعلقها بغير المتناهي بالفعل، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب أن يكون له. فتعلقاتها غير متناهية بالفعل. فاندفع ما أورده الشارح في القدرة، وثبت ما أورده في الإرادة. فافهم.

* * *

٢٠٠ ـ (بل لا نسبة بينهما).

إضراب عما يفهم من قوله: (قليل من كثير)، من أن بينهما نسبة مقدارية، فقال: لا نسبة بينهما بالمقدار، فإن المتناهي ينسب لغير المتناهي.

* * *

الملائكـــة

٢٠١ ـ (ولله تعالى ملائكة . . . إلخ) .

أقـول : إن من الواجب اعتقاده أن لله تعالى عالمًا من خلقه سماه الشرع بـ(الملائكة) ، ليس بالذكر ولا بالأنثى ، وإن له أجنحة ـ كما أخبر ـ وإنهم : ﴿ لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾[1] . وهذا شيء يجب اعتقاده من السمع . وأما الاستدلال على وجوب أن يكون مثل هذا العالم ، أو البحث عن حقيقة ، أو أنه جسم ، أو غير جسم ، وما هي أجنحته؟ وهل هي من جنس ما نعهد؟ أو أمر آخر عبَّر عنه بذلك تشبيهًا؟ وأنهم ﴿ لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ ، وهل هذه الطاعة في جبلتهم؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها؟ . وتعيين مقاماتهم ، وأن أحدًا لا يتعدى طوره ومقامه ، على ما يشار إليه في الأقوال الإلهية ، وإنه لم ذلك؟ وما حقيقة السؤال بقوله : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾[2] . فذلك مما لا يبين في فن الكلام . وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في رسالتنا (الواردات) .

* * *

٢٠٢ ـ (لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . إلخ) .

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلاً عن أن يؤخذ موجبًا لاعتقاد ما يعارض البرهان .

* * *

(١) التحريم ٦ . (٢) البقرة : ٣٠ .

كلام الله القرآن

٢٠٣ ـ (والأنبياء أجمعوا . . . إلخ) .

أقول : يريد أنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ على ما تواتر عنهم ـ على أنه تعالى متكلم . والمتكلم من اتصف بالكلام . فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام . والله تعالى لا يتصف بحادث . فوجب أن يكون الكلام قديمًا .

فإن قلت : إن نبوة الأنبياء يتوقف ثوبتها على ثبوت الكلام ، وذلك لأن الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك إلى فلان ، أو ما في معناه . فإذا لم يثبت الكلام ، فمدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق ، فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام ، فثبوت الكلام بإجماعهم دور .

قلت : إن النبوة والإرسال لا يتوقفان على كلام المرسل ، بل يجوز أن يكون بإلهام ، فيكون رسولاً بإظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر . ثم يثبت الكلام بنبوتهم . هذا حاصل ما قاله .

ونوقض بأنّا لا نسلم أن المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ كذا ، مع أن اللفظ ليس إلا صوتًا مخصوصًا ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء . وقائمة بالهواء . فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة في الهواء .

ثم أقول : وأما القول بأن العرف واللغة يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه (متكلمًا) من حيث إنه متصف بالكلام النفسي ، فهو افتراء محض ، فإنا لم نسمع بأن عرفًا أو

لغة يطلق على من أراد التكلم، بل وشرع فيه فأمسك رجل لسانه، أنه تكلم، ما لم يتم كلامًا لفظيًا، مع أن هذه الصفة النفسية قد حصلت له البتة، بل إنما يقال ـ حقيقة ـ أراد الكلام. والمكابرة في هذا من الغباوة. نعم العرف واللغة إنما يطلق (المتكلم) على من أحدث صوتًا بلسانه أو مخارجه المخصوصة، ضرورة أن من أحدث أصواتًا حرفية بين ضاغطين خارجين عنه لا يقال له متكلم، وذلك ضروري، وإما أن رجلاً طول يومه ما حرك لسانه، ثم إنه أقر بعد ذلك بأنه همَّ بأن يتكلم فامتنع أو مُنع، فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همَّ به. فليس الكلام، لغة أو عرفًا، ما هو في الفؤاد، كما زعموا: وقول الشاعر: إن الكلام لفي الفؤاد.. إلخ، فالقرائن قائمة على أن ليس المراد منه الإخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية التي يعقبها النطق، بل المراد إفادة أن كل متكلم فإنما ينطق عن أخلاقه وأحواله الذاتية الكائنة في نفسه، ولفظه إنما هو دليل على ما انطوى عليه، كما يعطيه ذوق الكلام، على أنه لو كان كذلك. فما علمنا إلا أن لفظ (الكلام) يطلق على ما قام بالفؤاد، أي القلب، أو العقل، أو ما تريد فسمه، وإما أنه يطلق على صفة حقيقية سوى هذا، ومباينة له في الحقيقة، أي ليست أمرًا، ولا نهيًا، أو ليست قائمة بفؤاد، ولا عقل، فمن أين علمناه؟ إلا أن يكون بوضع جديد، ولا دليل عليه، أو مجاز، ولا فرق بين مجاز ومجاز.

ثم إن إجماع الأنبياء على إطلاق لفظ لا يقتضي أن يكون المراد منه ما هو موضوعه الحقيقي، ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يدًا، وأنه على العرش استوى، كما تواتر عن الأنبياء، وعن نبينا، وليس المراد حقيقته بالضرورة، فليكن هذا الإجماع كذلك، وأن المتكلم مجاز في مخترع الكلام للاختصاص. وأيضًا: إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية، على خلاف الحقيقة، فكان من الواجب أن يبحث أولاً: هل يجوز أن يكون لله صفة هي الكلام، حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ، تلك الصفة؟، وهو لم يتكلم في ذلك. والمانع ببرهانه قائم.

وحاصل الكلام: أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبته البرهان. وأتي للكلام تتمة.

* * *

٢٠٤ ـ (ولا خلاف... إلخ).

شروع في تفصيل الكلام بعد إجماله.

* * *

٢٠٥ ـ (ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة... إلخ).

أقول: هذه تحرير لمحل النزاع. وحاصله: أن ليس النزاع في الكلام اللفظي، فإنه حادث باتفاق. وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي.

وأقول: إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسي إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وما يشبه ذلك. وهذه إنما تدل على قدم الكلام اللفظي، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط، وعلى قدم اللفظي والنفسي معًا، إن كان حقيقة فيهما. فإن خصه بالنفس، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معنيي المشترك بدون موجب. فإن قال: إن موجبه هو استحالة قدم اللفظي، قيل ـ عليه ـ: لابد من إثبات إمكان النفسي، ولم يثبته بعد، والمانع قائم ببرهانه، على ما يزعم الخصم. ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي، وإنه هو المخلوق لله في المتكلم: الرسول، أو الشجرة، أو ما يشبه ذلك، وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا. ولم نسمع أن معتزليًا أقام برهانًا على إحالة صفة لله تعالى، هي منشأ لهذا الكلام اللفظي، ليست بحرف ولا صوت، ولا بأمر، ولا نهي، ولا خبر، فلا ندري أن خصوم الشيخ في هذه المسألة من هم؟ والظاهر بل

المتعين من أصل النزاع، إنما هو في اللفظي، وفرضه في النفسي إما مجرد التجاء، أو تنازل عن أصل المدعي، وإثبات مدعي أخر ليس النزاع فيه.

* * *

٢٠٦ ـ (وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ. . . إلخ).

أقول: إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة في اللفظي، كما هو المعروف. وقال: إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة. وأن الشيخ قال: الكلام هو المعنى النفسي. ولفظ: (المعنى) يطلق على (معنيين): الأول: ما هو مدلول اللفظ، قام بالغير أم لا. والثاني: ما هو القائم بالغير سواء كان لفظًا أم لا. وأن الشيخ يريد من (المعنى) ما هو الثاني، أي القائم بالغير. فالكلام هو اللفظ. ومدلوله، القائم بذاته تعالى، أي اللفظ باعتبار دلالته على معناه، فإن اللفظ إنما يسمى كلامًا باعتبار أن يدل على شيء، فلابد من أخذ الدلالة فيه. وأما إرادة المعنى الأول، أي المدلول فقط، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلامًا، ويلزم عليه مفاسد كثيرة، من تأملها وجدها من توهماته ـ رحمه الله ـ التي لا يخفى على المتفطن عدم لزومها، كقوله: (كعدم تكفير. . . إلخ). أي واللازم الذي هو عدم التكفير باطل، إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة. فيكون المتقدمون من الأشاعرة كفَّارًا، كما سينبه عليه الشارح، وهذه خرافة سقيمة.

* * *

٢٠٧ ـ (وما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة. . . إلخ).

أقول: معارضة لدليل القدم، بأن الحروف ألفاظ، والألفاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة، والأمور المتعاقبة لا يصح أن تكون بأسرها قديمة، أما أولاً: فلأن التعاقب يقتضي السباق واللحاق في الزمان، وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة.

وثانيًا: إن الأمور غير القارة، وجودها أدنى مراتب الموجودات، فكيف صح الحكم بقدمها؟

وجوابها: إن الألفاظ لا ترتيب فيها بذواتها، ولا تعاقب، بل ذلك من حكم الآلة القاصرة، وإلا فهي في عالمها المقدس عن التصور ولا ترتيب زمانيّا فيها، ولا تعاقب، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث إلا من حيث وصف القارئ والمتلفظ والكاتب. فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات، لا على حدوث نفس الألفاظ، جمعًا بين الأدلة.

وأقول:

أولاً: إذا كانت الألفاظ قديمة، فكيف قام بها صفات الحوادث، مع أنكم لا تجوزون قيام الحادث بالقديم؟ وإلا عاد الكلام بدأ.

وثانيًا: ماذا أراد المصنف بـ(اللفظ)؟ إن كان أراد به ما هو حقيقته، أي الصوت المشتمل على الحروف الهجائية، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء ـ كما سمعت ـ ولا حقيقة له بدونه. والهواء جسم حادث، فكيف قام به القديم؟ وإن أراد به ما هو صورته، المعلومة منه بعد حدوثه، أو قبله، فنقول: أولاً: إنه ليس بلفظ الحقيقة. وثانيًا: إنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف قديم، أي ماهياتها الحاصلة في العالم بها، قديمة في مرتبة العلم. فإن كان قائلاً بارتسام صور المعلومات في العالم، فلا فرق بين القرآن وغيره، وإن لم يكن قائلاً بذلك، محيلاً له، فلم جعل هذه كذلك؟ حيث لا فارق. وثالثًا: إن حصولها في ذاته ـ مرتبة مجتمعة، على ترتيبها، كما يدعيه ـ مستلزم لتقدم البعض على البعض في ذاته، فيكون جسمانيّا. فإن كان يقول: إنها ليست مرتبة، بل يعلم ترتيبها. فنقول: إن علم الترتيب، لا يستلزم وقوع الترتيب في العلم، بل نخيله يوجب ذلك في التخيل، فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له. وأما دعوى ترتيب لا يتصور. فهو خروج عن حد النظر. وإن كان يريد غير ذلك فليبينه حتى نتكلم فيه.

وأيضًا يرد عليه ما أورد بعضهم من أنه لا شك في أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن، وذلك بديهي، إنكاره مكابرة. فإن كان ذلك الشخص بعينه هو القائم بذاته تعالى، يلزم: قيام الصفة الواحدة، بمحلين متباينين، وهو محال بالضرورة. أو انتقال ما كان القائم بذاته تعالى إلينا، وهو محال بالضرورة أيضًا، ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى، وإن كان شخصًا سوى القائم به تعالى فما قام بنا هو حادث، وما قام بالله قديم، وليس ما قام بنا هو ما قام به. فيلزم عليه المفاسد التي ألزمها للمتقدمين.

❊ ❊ ❊

٢٠٨ ـ (أما أولا . . . إلخ).

أقول: قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ، عن قسي الوهم الموترة بأوتار الخيال، ولا نطيل بانتقاد ما قاله. وعبارات الشارح ظاهرة.

❊ ❊ ❊

٢٠٩ ـ (وأما خامسًا: فلأن الأدلة الدالة . . . إلخ).

أقول: من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع بأن بعضًا منه قد ينسخ أي يحكم بعدم تلاوته، أو يحكم بزوال الحكم الذي كان قد دلّ عليه. فإن كان هذا النسخ يرجع إلى صفة من صفات التلفظ، كما زعمته، فذلك إن سلم في نسخ التلاوة لا يسلم في نسخ الأحكام، فإن الأحكام ليست إلا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم، والخطاب لا يزال، ما دام اللفظ موجودًا من المخاطب. فإن كانت الألفاظ قديمة والخطاب بها أزلي، والأزلي لا يمكن زواله، فلا يزول حكمها لوجود التعلق، ما دام الخطاب. وليس في الخطاب تقييد بزمان دون زمان، وإلا لم يكن نسخًا. فيجب أن تكون الألفاظ حادثة، وأنه يحدث لفظه للدلالة على حكم

من الأحكام نقيضه زمن حدوثه، ثم يأتي لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتي به الأول. فالقول بقدم الألفاظ يناقض حكم النسخ. وأما ما ذهب إليه الأصحاب، فليس يلزم عليه مثل ذلك، فإن النسخ يقع في التعلقات الحادثة. والكلام الأزلي واحد، لا أمر فيه ولا نهي، حتى يتعلق به النسخ.

***

٢١٠ ـ (ولنا في تحقيق الكلام . . . إلخ).

أقول: يريد أن يحقق الكلام بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه، ولا يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه. وتحقيقه يتوقف على مقدمة يمهدها، وهي: أنَّا نجد من أنفسنا تارة: أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص، نحتاج إلى ترتيبه أولاً، على النظم المقصود في خيالنا، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا ورتبنا، ولكن لا نتمكن من ترتيبه إلا بجد ومشقة، وتارة: نتمكن من ذلك بأدنى التفات. فلنا صفة بها ترتب هذه الألفاظ في خيالنا، تتقوى بالممارسة ونحوها، وتضعف بما يقابل ذلك. فتلك الصفة فينا هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا، بحيث ينطبق على مقصود معين. وهذه الصفة هي ضد الخرس، فإن من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه، ولا يتمكن من النطق بوجه، فإن التلفظ الخارجي مبني على التخيل الباطني. ومن تمكن من ذلك تمكن من التلفظ، إن لم يمنعه مانع اللسان. فالخرس وضده معنيان يقومان بالنفس، لا باللسان. وهذه الصفة هي غير العلم، فإنها لو كانت العلم، الذي هو مبدأ الانكشاف، لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة، كلامًا نفسيًا لنا، وليس كذلك. بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة، وليست كلامًا نفسيًا لنا بالضرورة، بل الكلام النفسي ما تحدثنا به أنفسنا، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ومبدؤه من ذاتنا. فكلامنا هو ما رتبناه في خيالنا بأنفسنا وما رتبه الغير فهو كلام الغير.

إذا تمهد هذا فنقول: إن كلام الله النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في نفس ذاته الأقدس، على حسب علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ هذا الترتيب. وهذه الصفة قديمة. وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود ـ أي وجودها في ذاته ـ أزلية أيضًا، وهذا الوجود في الذات بالحقيقة، من الوجودات العلمية. وسائر الكلمات ـ والكلام الذي يوجد في علم الخارج سواء كان هو ما نسميه كلام الله، أم لا. كسائر الممكنات. أزلي بحسب الوجود العلمي أيضًا. إلا أن كان كلام الله هو ما رتبه الحق بذاته، بدون توسط موضوع آخر يضاف إليه، وكلام غيره، هو ما رتبه الحق، على أنه صادر من ذلك الغير، وتلك الكلمات في وجودها ذلك، ليست متعاقبة، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود الخارجي، كلام لفظي حادث مخلوق، ولكن يقال: إنه كلام الله، من حيث انطباقه عليه، كما يقال: إن زيداً الخارجي. وهو زيد المعلوم بعينه، فقول الشيخ: (إن الكلام صفة بسيطة). يريد مبدأ الترتيب، كما أثبتنا، وإن كان إطلاقًا مجازيًا، كما هو ظاهر، كإطلاق الكلام على الذي نسميه كلامًا نفسيًا، وإنما هو صور خيالية، أو علمية على وجه مخصوص. واللوازم التي لزمت على قول المتقدمين مندفعة. لهذا الانطباق، هذا حاصل تحقيق هذا المحقق.

وأقول:

أولاً: يرد عليه ما قدمنا من أن تسمية (النفسي) كلامًا، ليس إلا اصطلاحًا أو مجازًا، كما يتبين من اللغة والعرف. فاللوازم اللازمة، على قول المتقدمين، لازمة على هذا أيضًا.

وثانيًا: إن هذا المبدأ الذي بيَّنه، ليس له أثر سوى أثر القدرة، ولم يذكر ما يميزه عنها. غاية الأمر أنه أثر خاص، لمبدأ عام، وإن كان أثره قديمًا، إذ يجوز أن يكون بعض تعلقات القدرة قديمًا في هذا الموضع، فليس أمرًا زائدًا على الصفات المتفق عليها.

وثالثًا: تفرقته بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمي، في ذات الله، وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود. بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة. وكلام غيره، ما كان بواسطة، تفرقة بلا تعقل، فإنه إن أراد الواسطة في الترتيب العلمي، فغير صحيح، فإن الترتيب العلمي مبدؤه ما به الترتيب في علم الرب، ولا شيء يتوسط في هذا الترتيب حتى لا يكون هناك إلا الله وحده، وصفاته فلا فارق بين الكلمات التي للحوادث، ولا التي ننسبها إلى الله. وإن أراد الواسطة في الوجود الخارجي، فذلك لا مدخل له في الترتيب العلمي، الذي به الكلام النفسي كلام. بل يعود إلى قول المعتزلي من أن نسبة الكلام إلى الله، من حيث إنه صادر عنه، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره، وأيضًا نفي الواسطة في عالم الخارج، غير صحيح، فإن الخالق إنما يخلق الكلام، على لسان رجل، أو في شجرة، أو ما يشبه ذلك، نعم نفي الواسطة ـ بمعنى العلم، أو التفكر، أو المعين مثلاً ـ ثابت، ولكن ليس ذلك بمثبت للتفرقة في القدم والحدوث، أو ما يترتب على ذلك. فاستوى الكل في نسبة الإيجاد. غايته: بعضه بالأسباب الاعتيادية، والبعض لا. وهو قول المعتزلي أيضًا.

وقد أورد على الشارح غير ذلك، ولا حاجة إلى الإطالة لذكره.

والحاصل: أن تحقيقه هذا ما أفاد إلا زيادة قول في المسألة، من غير فائدة. والحق أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ، ولا إلى القول بترتيب الألفاظ الخيالية في ذاته تعالى، مع الاختصاص باسم الكلام، وليكن هذا محل وفاق بيننا وبين جميع الخصوم، وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها. وما ورد في النصوص من أنه غير (مخلوق) فمؤولة بغير (مختلق)، كما قيل. وما في إطلاقات النبيين من أنه تعالى متكلم، فمؤول أيضًا بأنه مجاز، أو ما يشبهه. وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته، تكون منبعًا لإفاضة هذه الأقوال المقدسة على النبيين، عليهم الصلاة والسلام،

ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام، وبها يطلق على الله متكلم، على سبيل التجوز والتشبيه، فذلك أمر يطلب بالبرهان.

وإن أحببت أن تسمع قليلاً في ذلك، فأقول: قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد، وأنه لا يفيض إلا ما فيه صلاح عالم الإمكان، ولا يصدر عنه العبث بالضرورة، ومن البين أن ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر، من خارج أو داخل، فليكن ذلك ناشئًا عنه لوصف المحبة، المشار إليه بقوله: (فأحببت أن أعرف). فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ لفيض كل خير على عالم الاستعداد، في كل حقيقة بما يليق بها وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها، بالضرورة، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها. ولما كان بلوغ نوع الإنسان إلى حقيقة كماله، في جميع مراتبه اللائقة به، مرتبًا على ما أودع الحق فيه من حقيقة الاختيار التي منشأ تحققها العلم بالغايات. وذلك العلم لايكون له إلا بمرشد حقيقي، له تطلع تام إلى سرِّ الحق، فيفاض عليه ما فيه إرشاد هذا النوع، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذي هو النبي الصادق. فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه، ذلك الوصف الحقيق، القائم بذاته، الذي هو الحب الحقيقي، لمفيض ما فيه الصلاح الحقيقي لجملة العالم. وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل في هذا الوصف. وإن تلك الصفة أزلاً وأبدًا، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك، بدون لزوم ما يوجب اعتراضًا. وإنها ليست بأمر ولا نهي، ولا غيرهما. وإنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة. ثم اختصاص اسم الكلام بين سائر الآثار بالإطلاق على تلك الصفة، لما أنه الموصل إلى حقيقة المعرفة التي هي غاية كل ذرة في عالم الوجود، على ما أشير إليه في حديث الحب المتقدم.

وهذا قول مجمل، فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب، بل تحته سرٌّ عجيب فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى. فافهم.

* * *

٢١١ ـ (وأسماوه تعالى توقيفية . . . إلخ) .

أقول : فصل القول في المسألة : إن إطلاق الأسماء المفهمة نقصًا ببادئ النظر ممنوع ، إلا إذا ورد الشرع بها . ثم لا يقاس عليها في الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف . كاسم (الصبور) الذي يفهم تحمُّل المشاق مثلاً فإذا ورد الشرع بإطلاقه جاز ، ووجب تأويله . ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه . وأما الألفاظ التي لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها شائبة النقص ، فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج . ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك ما شاءوا . كيف . . . ؟ ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق يطلق عليه ، وإن هذا إلا تسمية . وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية . وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات ، وقصور في الاطلاع ، كيف . . . ؟ ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر . كـ (ديو) في الفرنساوية . و(دثو) في الهندية . و(ايزد) و(يزدان) في الفارسية . فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه .

* * *

٢١٢ ـ (ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . إلخ) .

أقول : ماذا يصنع هذا الفاضل في الأعلام التي بالغلبة ، والتي وضعها قوم ابتداء لتعارفهم ؟

* * *

٢١٣ ـ (خداي وتكري) .

بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة . والأول . أي خداي ، اسم الله بالفارسية ، والثاني ، أي تكري ، اسمه بالتركية .

٢١٤ ـ (اللهم إلا أن يقال: إن لفظ «خداي» معناه: «خود اينده». . .).

أي الموجود بذاته. «خود» بالفارسية: «النفس» و «اينده» اسم فاعل من «امدن» بمعنى «المجيء» أي آت بذاته.

❊ ❊ ❊

٢١٥ ـ (ويقال بمثل ذلك. . . إلخ).

من أين أتى له أن في كل لغة هذا النحت، والقلب، موجود؟

❊ ❊ ❊

البعث الجسماني

٢١٦ـ (قلت: ولا القول بقدم العالم. . . إلخ).

أقول: أي ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم، على ما بينه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع، وبين الحشر الجسماني، لأن النفوس الناطقة، التي هي نوع من أنواع العالم، تكون غير متناهية على هذا التقدير، أي تقدير قدم النوع فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية، حيث لا يمكن تعلق نفسين، أو أزيد ببدن، بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية، فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد. والأبدان غير المتناهية تفتقر إلى امتداد غير متناه، وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهي الأعداد، وقر رأيهم عليه، أي الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم القول بالحشر الجسماني. فيتحتم منهم إنكاره. ومنكره كافر، فهم كفَّار.

أقول: أولاً: أعجب لهذا المحقق، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق، مع أن منهم من صرَّح بنفي لزوم قدم النوع، كالشيخ الرئيس، واحتج على ذلك في كثير من كتبه، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي لم يكن مصرحًا في أقوالهم.

وثانيًا: حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني، وصرحوا بقدم الأنواع، على ما زعمه، فهم بالحشر مؤمنون، وما ألزمه عليهم لازم مذهب، ولازم المذهب ليس بمذهب، كما هو مشهور.

وثالثًا: لمَ لا يصح الجمع بين القولين، مع جواز أن يجعل النص من قبيل

المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه، ولا يعلم معناه، فتؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه؟ وما كيفيته؟ بل كما أراد القائل إجمالاً، كما في سائر المتشابهات، أو يدخله التأويل بوجه ما، وواعجبًا!! كيف أن الشارح فيما تقدم في مسألة الوعد والوعيد، قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد، والترغيب، ثم جاء ههنا وسدّ باب التأويل، كأنه العالم.

ورابعًا: إن هذا الشارح قال في رسالته [الزوراء] بقدم العالم بالشخص، فضلاً عن النوع، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام، في هذا الكتاب؟ فإن قال: لكل مقام مقال، فللحكماء مثل هذه المقالة، وكأني أرى الشارح ناقدًا يقوده غيره.

* * *

٢١٧ ـ (ومنها ما ذكره ابن سينا في التعليقات. . . إلخ).

أقول: ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة إعادة المعدوم، برهانًا متينًا. تحقيقه: أنه لو انعدم شيء بالعدم الصرف، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده بالكلية، فإعادته ليست إلا إيجادًا من العدم الصرف، وما يوجد من العدم الصرف، ليس أولي به أن ينسب إلى وجود آخر قد كان، من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع. فالحكم بأنه معاد، ترجح بلا مرجح.

إن قلت: إن مشابهته للوجود الأول على وجه، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال في السابق، والإيجاد في اللاحق، ترجح أنه معاد الأول، لا مخترع.

قلت: إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجودًا من العدم الصرف، فليكن مبتدأ مماثلاً للوجود الأول، إذ قد جوزت إيجاد المماثل التام، فلا ترجيح، وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه، أخذًا من سلفه، فافهم فلستُ أطيل في بيان البديهيات.

* * *

٢١٨ ـ (بل إذا صح . . . إلخ).

أقـول: هذا بيـان أن القـول بجـواز إعـادة المعـدوم يصح على قـول من قـال: إن للمعدوم ذاتًا ثابتـة، يعرض لها الوجود ويزول عنها، وهي هي، فالذات لا تختلف ذاتيتها في حال الوجود أو العدم. فيصح أن يقال: عرض لها الوجود ثم زال، ثم يعرض لها ثانيًا بدون لزوم محال. فيجوز الإعادة، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى. أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم، فما تسميه معادًا لا يكون أولى بكونه معادًا من أن يكون الحادث الابتدائي أيضًا معادًا. بل إما أن يكون كل منهما معادًا، وإما أن يكون كل منهما مبتدأ.

ولما استشعر أن يقال: لو سلم قول القائل بثبوت ذات المعدوم، لم يصح القول بإعادة المعدوم أيضًا، فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارئ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما، فلا يكون الأول معادًا. فإن حكمت بأن تغاير المحمول، لا يستوجب تغاير الموضوع، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعدوم ذات ثابتة.

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المغايران يوجبان كون الموضوع لهما مع واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فذلك الموضوع الواحد لهما: إن استمر موجودًا واحدًا، أو ذاتًا ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم، حال كونه موجودًا، وحال كونه ذاتًا ثابتة، شيئًا واحدًا، أي يحكم العقل بأنه واحد. وإن كان بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، والاختلاف الاعتباري لا يضر بوحدة الذات التي الكلام فيها. أما إذا فقد استمراره، بأن انعدم، بحيث لم يبق مشارًا إليه بوجه، ثم حمل الوجود على ثانيه وجدت من عدم بحت، فما بقي إلا اثنينية صرفة، ذاتًا واعتبارًا. إذ كان كل واحد مخترعًا أصالة، كسائر الموجودات المتباينة، فلو سلم قول من قال: بثبوت الذات في العدم، لصح أن يكون المعاد عين الأول، والتغاير الاعتباري لا يضر الوحدة. بخلاف ما لو قيل: عدم ثبوت الذات في العدم، فإنه

يختلف الذاتان. فالدليل دليل واحد، كما هو المتبادر من عبارة الشارح، لا دليلان كما زعموا.

* * *

٢١٩ ـ **(وربما يخالج الأوهام. . . إلخ).**

أقول: هذا وهم نشأ من أنه إذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم، صح القول بإعادته.

وجوابه: حاصل الوهم: إننا، وإن نقل: بثبوت ذات للمعدوم في العدم، ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية في نفس الأمر، بسبب وجوده الذهني الخيالي، فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية، بحيث لو كانت في الخارج لكانت عين تلك الأشخاص، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور، ويرد عليها الوجود، بدءاً وإعادة، كما لو كان له ذات في العدم، فلا يلزم عدم الترجيح في النسبة.

وحاصل الجواب: إنه إنما يتم القول بصحة الإعادة، لو كان: معروض الوجود الأول، والعدم، والوجود الثاني، شخصًا واحدًا، بحيث لا يختلف أصلاً، أو يختلف اختلافًا لا اعتبار له في الشخصية، كالاختلاف بالمحمول، عى ما سبق. والصور الذهنية، سواء كانت خيالية، أو غير خيالية، ليست هي الشخص الخارجي بعينه بالذات، فإن الموجود في الذهن، بالحقيقة، هو الهوية الذهنية، أي الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية، فيستحيل أن يكون الشخص الخارجي بعينه، وإلا لزم أن يكون شخصًا واحدًا متعينًا بتعينين: ذهني، وخارجي، وأن يكون شخصًا واحدًا متعينًا بتعين العرض، وتعين الجوهر، معًا، وهو باطل بالبداهة. فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعينين، قد زال التعين الآخر، فيزول التعين الخارجي للصورة، حتى يعترضها التعين الذهني، وكذا الذهني، فتكون الصورة الذهنية، غير الشخص الخارجي بالشخص، واتحادها معه ـ كما هو المشهور على لسان القوم ـ

إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهنية لصح أن تكون متعينة بتعينه عند الوجود في الخارج، فتكون عينه، فلست إياه بالفعل مطلقًا، ولكن بعد تجريدها عن الغواشي الذهنية، وصيرورتها مطلقة، حتى عن الإطلاق، ثم ضم الوجود الخارجي إليها، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية، من حيث هو شخص موجود، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك.

وحاصل الكلام: إن الشخصية والتعين للخارجيات ليست إلا الوجود الخارجي، فإذا زال زالت كما تقدم بيانه، في بحث العلم. وإلا فالصورة ـ خيالية كانت، أو غيرها ـ عند نسبتها إلى الخارجيات، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير، في عالم الخارج. ويشهد لذلك ما يفعله مهرة المصورين، من جعل صور كثيرة تحاكي صورة واحدة، بحيث لا امتياز بينها إلا بمباينة الوجود، اللهم إلا عند حضور المادة. فذلك هو اعتبار الوجود. فتفكر.

فمن ثم صح للشارح أن يقول: (وأيضًا كما أن. . .) وحاصله: أن تلك الصورة الذهنية، تكون حاكية عمًّا فرضناه مبتدأ مماثلاً لزيد بأتم المماثلة، فيعود عدم الترجيح، فكأنه قال: أولاً: لا انحفاظ. وثانيًا: عدم الترجيح لازم.

ولدقة المطلب، قال الشارح: (فتأمل، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق). وقد خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح، فبعدوا عن الغرض في كلامهم، وخلطوا كثيراً.

وقد أجابوا عن الوهم، أيضًا، بأن الكلام في جواز إعادة المعدوم، في الخارج، بوجود خارجي كان له، أو لمعدوم في الذهن، بوجود ذهني كان له. فلا بد من انحفاظ ذات كل في كل، وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجي، والانحفاظ الذهني؟

ولا بأس بهذا الجواب أيضًا للمتأمل.

* * *

٢٢٠ ـ **(ومنها: أنه لو أعيد المعدوم، لزم تخلل العدم. . . إلخ).**

أقول: ببرهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدوم. حاصله: أن الموجود في الحالتين شيء واحد، فلو تخلل بين الموجودين عدم، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه. واستحالته بديهية. وأورد على هذا، أن اللازم تخلل عدم بين وجودين لشيء واحد، وهو أول المسألة، وأخذ استحالته في الدليل مصادرة. وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء، مطلقًا ـ أي بالذات، أو بالزمان ـ عبارة عن كون وجود الأول متقدمًا على وجود الثاني، بحيث يكون وجود الثاني منعدمًا في مرتبة وجود الأول، أو زمانه. فلو قلنا: بإعادة المعدوم، لزم كون الشيء موجودًا قبل كونه موجودًا. وكما يحكم العقل باستحالة ذلك في الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء على وجوده، تقدمًا ذاتيًا، يحكم باستحالته في الإعادة المستلزمة لوجود الشيء قبل وجوده، وتقدم وجوده على وجوده، تقدمًا زمانيًا، كما هنا. وإلا لجاز الدور أيضًا، بأن يكون شيئا واحدا، مُعدًّا لنفسه، بأن يكون وجوده موقوفًا على عدمه، بعد وجوده، فيجب أن يوجد فَينعدم، ويكون ذلك جزء علة وجوده الثاني، فيلزم توقف الشيء على نفسه بالذات، وهو الدور. ويكون منه سفسطة عظيمة.

ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم، أنه لو جاز ذلك، لم يحصل لنا القطع بأن شيئًا من الأشياء مبتدأ، لجواز أن يكون قد وجد، ثم انعدم صرفًا، ثم وجد بكرات كثيرة.

* * *

٢٢١ ـ **(لا يقال: لو ثبت. . . إلخ).**

أقول: معارضة، لتجويز الحشر الجسماني عن تفريق. حاصلها: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضًا، وذلك لأن

زيداً إنما يعاد على أنه زيد، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه الداخلة في شخصيته، التي من جملتها جزؤه الصوري، الذي ينعدم بتفرق الأجزاء. فلو أعيد بجميع ما هو به زيد، لأعيد هذا الجزء الصوري أيضًا، وقد كان العدم، فيلزم إعادة المعدوم.

فإن قلت: لا نسلم أن للمعدوم جزءاً حقيقيّا نسميه بالصورة، حتى ينعدم ولا يعاد. بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء، والهيئة اعتبار عقلي.

قلت: إن لم يكن جزء صوري، فلا محيص لك عن أن تقول: بأن بدن زيد، ليس بدن زيد، بما هو مجرد الأجزاء، على أي تركيب، بل لابد أن يكون على تركيب خاص، وشكل معين. وذلك بديهي. فإذا تفرقت الأجزاء، فلا محالة زال الاجتماع، والترتيب، والشكل. فإن أعيد الاجتماع الأول، والترتيب والشكل الأولان، فهذا هو إعادة المعدوم، وقد بطلت. وإن لم تعد، بل تركبت الأجزاء على ترتيب وشكل سوى الأول، ضرورة تغاير الاجتماعين، فليس المعاد هو الأول، بل ما يشبهه قد وجد. وتعلق النفس به، تعلق بغير بدنها الأول. وهو تناسخ. ومن ثم قيل: (ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ). والمراد أكثر المذاهب.

وحاصل الجواب: أنا لا نعني من الحشر الجسماني، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية، وتحلها الحياة، وإن اختلف الترتيب، بالشخص. فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول، فزيد هو زيد، لغة وشرعًا، وهو الظاهر، ولا يكون تناسخًا محالاً إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح، وإلا فيلزم التناسخ في كل ما زاد عمره عن عشر سنين. فإنه قد وقع الاتفاق على أنه في كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التي قد كانت في أول العمر، ويحدث بدن آخر، مع أن هذا لا يعد تناسخًا، بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه بل يلزم التناسخ، في كل يوم صحة بعد

مرض وعكسه بل في كل يوم لتحقيق تطاير الأجزاء البدنية. وتجدد مثلها في كل حين. فالمجموع المتجدد غير المنعدم.

* * *

٢٢٢ ـ (واعلم أن المعاد الجسماني. . . إلخ).

أقول: أي كون الأرواح تلتذ في عالم آخر، سماه الشرع الدار الآخرة، بلذة جسمانية من الأكل والشرب، وما يشبه ذلك. وإن تلك الأجسام، التي بسببها تحصل تلك اللذائذ، أجسام نالت تعلق الروح بها، في الدنيا، يجمعها الله بعد تفرُّقها، يحييها بعد موتها، كما قال: (يجب اعتقاده شرعًا ويكفر منكره). فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية، على وجوه أعلى مما يعقله العوام واستندوا في ذلك للشرع أيضًا، فلا يصح الحكم بتكفيره، إذ قد آمن بالشرع وما فيه. غايته: قامت القرائن عنده، على مالم تقم عليه عند غيره. فاختلفت الأفهام، لاختلاف المشارب. وعبارة الشارح ظاهرة، غنية عن الشرح، والله أعلم بحقيقة الحال.

* * *

إلى هنا انتهى بنا سير الفكر، فوقف القلم، والحمد لله، حيث بالخير تم. وكان ذلك في أواخر ذي الحجة الحرام، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها وعلى آله، وأصحابه.

القاهرة ـ ١٢٩٢هـ

* * *

الفهارس

الآيات ـ الأعلام ـ الأماكن



فهرس الآيات

(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) [الأنبياء : ١٠٧] ص ١١٨ .

(إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) [المؤمنون : ٩١] ٤٣٩ .

(لاتدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها)

[النور : ٢٧] ص ١٣٧ .

(وتوبوا إلى اللّه جميعًا أيها المؤمنون) [النور : ٣١] ص ١٣٦ .

(إنَّا لمدركون) [الشعراء : ٦١] ص ٨٩ .

(سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) [الشعراء : ٢٢٧] ص١٢٩ .

(ويخلق مالاتعلمون) [النمل : ٨] ص٤٥٣ .

(وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) [النمل : ١٤] ص ١٣١ .

(كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص : ٨٨] ص٤٧ ، ٢٥٠ .

(له الحكم) [القصص : ٨٨] ص ٩٠ .

(إن الله بكل شيء عليم) [العنكبوت : ٦٢] ص ٣٥٤ .

(فانظر إلى آثار رحمة ربك) [الروم : ٥٠] ص ٤٨ .

(جزاء بما كانوا يعملون) [السجدة : ١٧] ص ١٤٧ .

(ولكن رسول الله وخاتم النبيين) [الأحزاب : ٤٠] ١٢٤ .

(وما أرسلناك إلا كافة للناس) [سبأ : ٢٨] ص ١٢٣ .

(هل من خالق غير الله) [فاطر : ٣] ص ١٤٨ ، ٢٩٤ .

(ولاتجزون إلا ماكنتم تعملون) [يس : ٥٤] ص ١١٦ .

(أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) [يس : ٧٧ ، ٧٩] ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) [يس : ٨٢] ٤٣٠ .

(أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وما تعملون) [الصافات : ٩٥ ، ٩٦] ص ٨١ .

(خلقكم وما تعملون) [الصافات : ٩٦] ص ١٤٧ .

* * *

فهرس الأعلام

* * *

فهرس الأماكن

الآثار الكاملة

للسيد جمال الدين الحسيني
- الأفغاني -

دراسة وتحقيق وإعداد وتقديم :

سيد هادي خسروشاهي

١ - العروة الوثقى	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٢ - رسائل في الفلسفة والعرفان	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٣- الرسائل والمقالات	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٤ - ضياء الخافقين	بالاشتراك مع آخرين
٥ - تاريخ إيران وتاريخ الأفغان	
٦ - الرسائل والوثائق (العربي والفارسي)	
٧ - رسائل ومقالات (بالفارسية)	
٨ - خاطرات - آراء وأفكار -	تقرير : محمد باشا المخزومي
٩ - التعليقات على شرح العقائد العضدية	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
١٠ - المستدركات (رسائل ومقالات لم تنشر حتى اليوم)	

رقم الإبداع ٧٠٥٦ / ٢٠٠٢

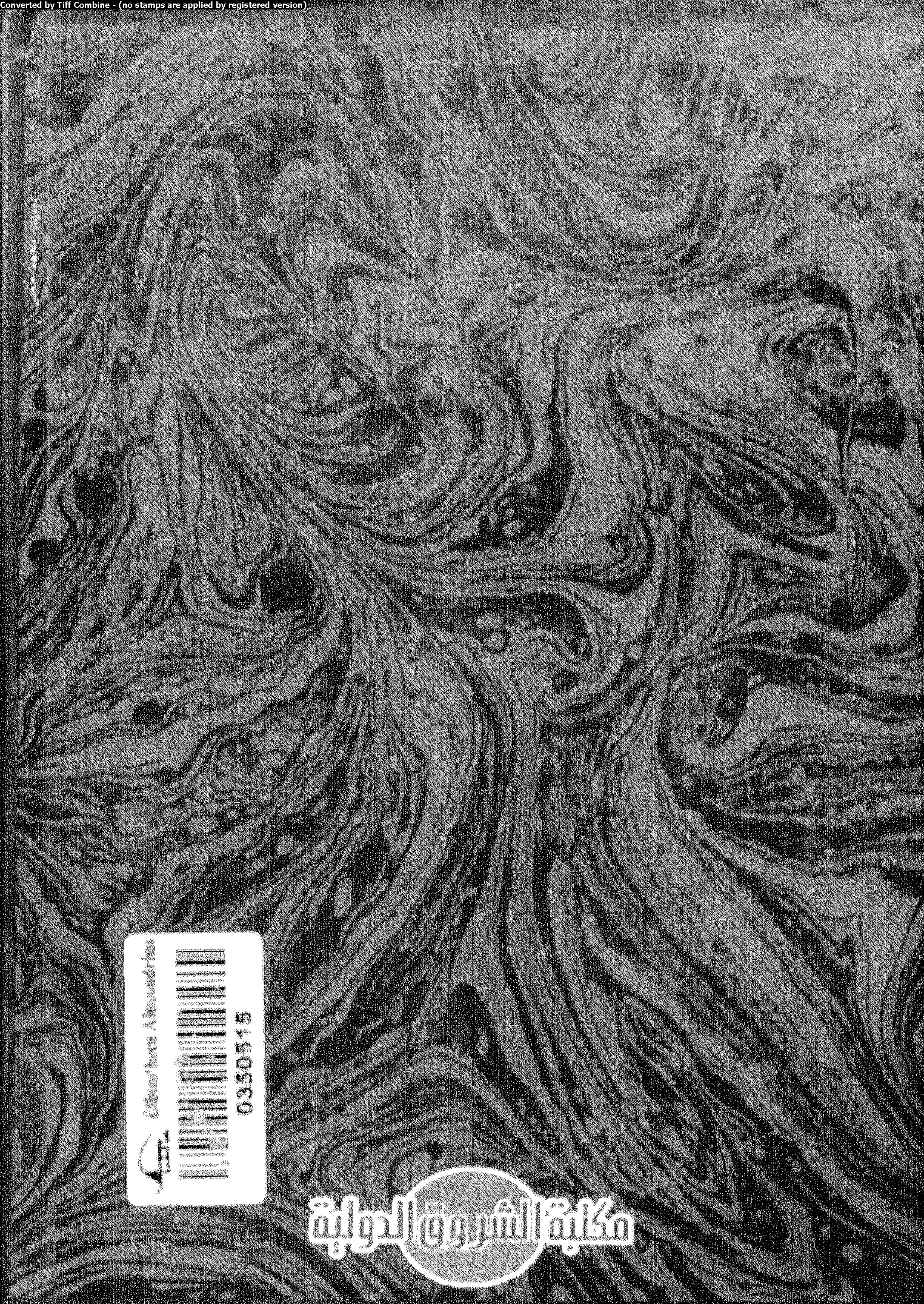


مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية
العاشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ - تليفاكس : ٣٦٢٣١٤ - ٣٦٢٣١٣
مكتب القاهرة : مدينة نصر ١٢ ش ابن هانيء الأندلسي ت : ٤٠٣٨١٣٧ - تليفاكس : ٤٠١٧٠٥٣


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)






Bibliotheca Alexandrina
03350515
مكتبة الشروق الدولية